

## ספר דברים

אלה הדברים אשר דבר משה (א : א).

"אלה הדברים" על המצוות אשר יזכיר בכל הספר מתחלת עשרת הדברות ב' ואתחנן [קאי] כמו שאמר הואיל משה באר את התורה הזאת לאמר (פסוק ה') כי על התורה ידבר וכו'. והנה הזכיר כאן שני דברים, אמר שדבר משה אל בני ישראל ככל אשר צוה ה' אותו אליהם (פסוק ג'). וזה רמז אל המצוות... ואמר עוד כי הואיל משה באר את התורה, וזה רמז במצות שנאמרו כבר וכו'.

והשני "באר את התורה". ועל כן פירש "דיבר משה ככל אשר צוה ה'" הן המצוות המחודשות, ובאר התורה פירושו "שיחזור לבאר ולחדש בהן דברים וכו'" אבל עדיין יש לדעת למה יתלה אותו דוקא במצוות, הלא גם בסיפורי התורה גם בדברי התוכחה וההתעוררות לעבדות ה' שיך ענין של באר. וכן במש"כ על הא דכתיב דבר משה אל בני ישראל ככל אשר צוה ה' אותו אליהם, "וזה רמז אל המצוות" ויש לטעון על הרמז"ן שלפי פשוטו פירושו שדבר משה ככל אשר צוה אותו ה' לדבר, שר"ל שכל הדברים הנאמרים אחרי פתיחת הספר "אלה הדברים אשר דבר משה" דיבר על פי ציווי ה', וזה כולל גם המצוות וגם המוסרים וההוראות בעצדות ה' שהספר מלא מהם, כמו למען מדע כי לא על הלחם לבדו יחיה האדם כי על כל מוצא פי ה', כי תוליד בנים וב"צ ונושנתם בארץ ועשיתם הרע בעיני ה' להכעיסו העידותי בכם היום כי אצד מאצדון ורבים בהם, ולמה נקט שדוקא על המצות קאי. וכוננו הרמז"ן עדיין לרץ עיון אצלי.

ואגב האמור, הערה קצרה בדברי הרשב"ם כאן, שכתב "לפי פשוטו כל המוסרים בפסוק זה [ר"ל, בין מופל ולבן ומצרות ודי זהב]. מקומות הן [ר"ל דלא ברש"י שהן תוכחות ברמז], כמו שמצינו שרגילים הפסוקים למת סימן מוך סימן אל המקומות שהוא רוצה לפרש היכן... בשילה אשר מצפונה לביית אל מורחה שמש למסלה העולה מבית אל שכמה ומנגב ללבינה, וכל שכן שצריך לפרש היכן נאמרו המצוות וכו'", ויש לדעת מאי קל וחומר יש במצוות לענין זה יותר משאר חלקי התורה, היינו למה לנו לדעת שם המקום שנאמר בו מצוה משיש לנו לדעת שם המקום שנאמר בו כי תוליד בנים וב"צ וגו' או פרשם והיה עקב תשמעון... ושם ה' לך את הצרית ואת המסד וגו'.

ובין כתב האבן עזרא ח"ל, והישר בעיני שאלה הדברים שהם דברי המצוות הכתובים בפ' ראה, שופטים, כי תצא, וכו' תצא, עכ"ל, ובפסוק ה' מוסיק שאלף עשרת הדברים שפ' ואתחנן נכללים באלה הדברים שדבר משה, וכן משמע נמי דעת הרשב"ם, דוק בדבריו, שעל המצוות מכוון באמרו אלה הדברים. ויש לדעת מקורם של רבותינו הראשונים לדבר זה, שלכאורה אלולא שהוא דברי חכמים ו"ל למה הוציאו המקראות מידי פשוטם, שעל ספר דברים כולו עד אלה דברי הצרית שצפוף פ' כי תצא קאי, כולל גם דברי התוכחות והמוסרים, או עד תחלת הקללות שם, או עד וילך משה, למר כדאית ליה ולמר כדאית ליה.

האב"ע והרשב"ם לא הביאו ראיה או סמך לדבריהם אלו, אבל הרמז"ן כתב שמי הוכחות מן המקרא שעל המצוות לחוד קאי:

שבפסוק ה' אמר הואיל משה באר את התורה הזאת לאמר, "וזה רמז למצוות". ונראה שלא ממלת "תורה" למד כן שכל מקום נכלל במלת "תורה" כל מה שכתב משה רבינו מפי הגבורה לא רק המצוות, ראה לדוגמא ריש פ' וילך, וכתוב משה את התורה הזאת (לא : ט) וכתב שם הרמז"ן "מתחלת בראשית עד לעיני כל ישראל", וכן בריש הקדמתו לספר בראשית כתב לפרש הפסוק עלה אלי ההרה ואמנה לך את לוחות האבן והתורה והמצוה אשר כתבתי להורתם, ח"ל לוחות האבן יכלול [גם] הלוחות [וגם] הכתב כלומר עשרת הדברות; והמצוה מספר המצוות כולן, עשה ולא תעשה; והתורה יכלול הסיפורים מתחלת בראשית ע"כ ברמז"ן.

אלא נראה שממלת "באר" דקדק שעל מצות שנאמרו כבר מרמז. ודייק כן משום ששם סוגי "דברים" נכללים באלה הדברים, אחד "אשר צוה ה'".

אוכל תשברו מאתם בכסף... וגם מים חכרו מאתם בכסף (ב: ו).

אם תתאו לאכול מפירות ארצם לא תקחו מהם רק בכסף מלא לרצונם, וזה טעם מאתם, וגם מים לא תשתו מהם כלל, רק בכסף לרצונם, ע"כ.

ויש לדעת כוונת הרמב"ן בשמים.

**א. דהא דהוסיף הרמב"ן על מה דכתיב בקרא אוכל תשברו מאתם, "אם תתאו לאכול מפירות ארצם", לכאורה ללא צורך הוא ומה צעי צוה. פתרון הדבר נמצא בדברי הבחי' והאב"ע על פסוק זה, ונקדים מה שנראה תמוה בפסוקים ו', ו', שמצוה אוכל תשברו מאתם בכסף וגם מים חכרו מאתם בכסף, ומסיים בנתינת טעם כי ה' אלוקיך צריך בכל מעשה ידיך... לא חסרת דבר; שהוא כמעשה לסתור. שפירשו "שסיפק כל צרכיך צמן והשלו ומי הבאר, שלא חסרת דבר מן הצריך להולכי ארצות" (לשון הרמב"ן בפסוק ו'). ומחמת קושי זה פירש הבחי', וז"ל, אוכל תשברו מאתם, בתמיה, וכ' צריכים אתם לקנות אוכל ומים הלא אינכם חסרים כלום, ולכן סמך ליה, כי ה' אלוקיך צריך בכל מעשה ידיך זה ארבעים שנה לא חסרת דבר עכ"ל, ודומה לו באב"ע, "וי"א שהמלה בתמיה, כי אין להם צורך למאכל ולמשתה כל אלו השנים שעברו."**

**ו'פ' דצריהם המשך הענין כך הוא, אתם עוצרים בגבול אחיכם בני עשו אל תחגרו בם ונשמרתם מאד שלא יהיה לכם שום מגע ומשא ושום דין ודברים אתם, וכי אוכל אתם צריכים לקנות מהם או מים אתם זקוקים לקנות מהם, הלא ה' סיפק צרכיכם במדבר הגדול הזה כבר ארבעים שנה ולא חסרת דבר.**

**והרמב"ן** כנראה לא רצה לבארו בלשון תימה (וגם האב"ע לא הביאו אלא בשם יש אומרים, משמע דליה לא ס"ל הכי) או מפני שפירוש רחוק הוא או מפני שמפסוקים שלאחריו משמע שכן קנו לחם ומים מצני עשו כאשר כתב הרמב"ן בפסוק ו', "והנה כן היה שקנו מצני עשו אוכל ומזון כמ"ש (פסוק כט) אוכל בכסף תשברני ומים בכסף תתן לי כאשר עשו לי בני עשו", [וכן כתב רש"י שם, וראה ברש"י כ"א כן פירוש חדש בשם "רבינו"], ועל כן כתב הרמב"ן שאוכל תשברו בכסף וגו' הוא נתינת רשות לקנות, אם תתאו לאכול לחם שהוא פרי הארץ ולא לחם שמים. שמבלעדי נתינת רשות זו הייתי אומר שהתאוה ללחם טבעי יש צו משום חטא המתאוונים שנאמר צוה ויתאו תאוה ואמרו נפשנו יבשה אין כל בלתי אל המן עיינו, (במדבר יא: י), וכן צפ' חוקת (כא: ה) נפשנו

קצה בלחם הקלוקל, וישלח בהם הנחשים השרפים וימת עם רב מ ישראל, ועל כן השתמש הרמב"ן בלשון תאוה "אם תתאו לאכול מפירות ארצם", שהוא לשון המקרא במתאוונים, ויתאו תאוה, ולכן הודיעם מראש, קודם שהגיעו לגבול בני עשו, שאם יתאו תאוה ללחם מן הארץ יש להם רשות לקנות אצל בני תנאים, מלא בכסף מלא ואידך שיקנו דוקא מרצונם של בני אדום ולא כעניים רעבים שחוטפים מן השוק אף שמשלמים אח"כ (ראה רש"י פסוק ו'). וכן עשו שקנו לחם ומים בכסף מלא, משא"כ לפירוש הבחי' והי"א שבאב"ע, שלא קנו כלל.

ויש לדעת למה באמת לא היתה בתאוהם ללחם הארץ חטא אף שבני מקומות הנזכרים נעשו על תאוה זו, מאי שנא הם שמסביר הכתוב עומק סילופם באמרו והמן כורע גד הוא ועינו כעין הבדולח וטעמו כטעם לשד השמן, ומאי שנא הכא שאין עליהם תביעה זו אלא אדרבה, עוד טרם יקראו אמר להם אוכל תשברו... ומים חכרו.

**ב. מש"כ הרמב"ן** "לא תקחו מהם רק... לרצונם, וזה טעם מאתם"; כלל חדש כלל לנו הרמב"ן כאן שכל מקום שיכול לומר מהם או ממנו, כמו בפסוק זה שיכול לומר אוכל תשברו מהם וכתב מאתם, טעמו לרצונם, ש"מהם" משמעו בכל ענין שהוא צין מדעת וצין שלא מדעת, אבל מאתו פירושו מדעתו ורצונו, וכן כתב האב"ע כאן, "אוכל תשברו מאתם אם ירצו למכור".

**ג. וברא"ה** שכל מקום שמצינו מלת "את" היא חיבור ממש ר"ל ביחד, ולא כסתם וו' החיבור שפירושו שנים אלו עשו אותו הדבר, אבל לאו דוקא בבת אחת, אלא אפילו צוה אחר זה ובהפסק זמן נמי יכול להשתמש צו' החיבור, כמו אחרי הכותו את סיתון מלך האמורי... ואת עוג מלך הבשן, אין פירושו שהכה שניהם ביחד ובמלחמה אחת, שהרי נלחמו אתם בזמנים נפרדים כמצואר סוף פרשת חוקת; והתרגום של את כשבא כמלה המבשרת, הוא עם. כמו ויקרא משה ליהושע... אתה תבוא את העם הזה אל הארץ (דברים לא: ו) שתרגומו עם עמא הדין, וכן אלה שמות בני ישראל הבאים מצרימה את יעקב, תרגומו עם יעקב, וכן ושם

איש ישראל אשר הוכה את המדינית, תרגומו עם המדינית, וכן כן תשצרו מאתם, פירושו בחד אחס, שגם הם משתתפים במכר, אחס תשצרו והם ימכרו, אחס מציא חילוק זה, ולא מצאחיו, ולכשאפנה וכו'.

כי ה' אלוקיך ברכך בכל מעשה ידיך (ב: ז).

לפיכך אל תכפרו בטובתו להראות כאילו אתם עניים אלא תראו עצמכם עשירים, לשון רש"י, ולא הביטתי מהו בכל מעשה ידך, כי ברכותם ברכת שמים היו... שהם לא עשו בידם דבר שיתברך... ואולי שירמזו שנתברך וכו'.

בני הנזון כמר חיים ישראל שמעון שליט"א העירני שאין לכאורה שום קשר בין דברי רש"י שפתח זה הרמז"ן עם מאי שכתב בחריה, שהוא לבאר ברכת מעשה ידיהם הנזכר בפסוק, ויש לדעת למה מציאו, שאינו מדרך הרמז"ן להציא דברי הקודמים לו, אלא כשנא לעמוד עליהם, לסעדם או לחלוק עליהם.

והנראה לומר בזה שכל הרמז"ן לבאר הנתינת טעם הנאמר בפסוק, אוכל תשצרו מאתם ככסף... מים תכרו מאתם ככסף, משמע שיש קפידא שלא יקחו במתנה אלא דוקא במחיר שלם, ואפילו ינאו בני עשו לקדם אותם בלחם ומים כאשר עשה מלכי נדק לאברהם ואומרים קחו בלי מחיר לחם ומים, אעפ"כ אוכל תשצרו מאתם ככסף, ולמה, כי ד' אלוקיך ברכך בכל מעשה ידך וגו', ועל זה הציא דברי רש"י שמבאר נתינת טעם זו שתראו עצמכם עשירים שיש בזה משום הודאה על ברכת ה', אבל אם תנאו כעניים צפתה

לצקס מבני עשו לחם ומים הרי זה ככופרים בטובתו והוא ביאור של כי ה' אלוקיך ברכך ועל כן אני מזנק אל תראו עצמכם ככופרים בטובתו וכו'.

[וסמך לדבר ראה סנהדרין כו ע"ב, אוכלי דבר אחר פסולים לעדות ופירוש רש"י ותוס' שהוא המקבל נדקה מן הנכרים, והטעם שהוא פסול לעדות פירש רש"י, דהוי מחלל השם].

ואחר שציאר הרמז"ן הנתינת טעם בפסוק ע"פ דברי רש"י, העיר שעדיין קשה והוא שפתח בזה החיבור, ולא הביטתי מש"כ שברך כל מעשי ידך, שהיה לו לומר כי ה' אלוקיך ברכך ולא חסרת דבר ומו לא מיד, ולמה הוסיף בכל מעשה ידך, ואין ה"ל לא הביטתי" שכתב הרמז"ן טענה על פירוש רש"י אלא אלשון המקרא עצמו קאי, שלא הצין ה"כל מעשה ידך" דקאמר.

## פרשת ואתחנן

לא תוסיפי על הדבר... ולא תגרעו (ד: ב).

בגון חמש פרשיות בתפלין חמש מינים בלולב חמש ציציות, וכן לא תגרעו, לשון רש"י, וכן הוא בספרי... לא אלו בלבד אמרו אלא אף הישן בסוכה בשמיני בכונה לוקה כמו שמחבר ברה"ה (כח, ע"ב) וכן אם עשה החג ששה ימים עובר בלאו הזה. ולפי דעתי אפילו ברא לעשות מצוה בפני עצמה כגון שעשה חג שבדא מלבו כירבעם עובר בלאו... וכך אמרו לענין מקרא מגילה... ובירושלמי וכו', ראה כל דברי הרמב"ן.

החג או שמטיל חמש ציציות בצגד בזמן חיובו, עובר בכל חוסיק אף בלי כונה להוסיף מצוה, אלא אומר כיון שזוהי ה' לדרך את ישראל בשמו אף אני אצרכם ברכה שלי ואומר יוסף ה' אלוקיכם עליכם ככם אף פעמים וכן ציצית שקושר זה חמישית לא לשם מצוה אלא לנזי בזמנה עובר אפילו אין כוונתו למצוה, וזה מבואר בגמ' ר"ה כח ע"ב.

הערת בני הנזון כמר מרדכי זאב שליט"א.  
בזמנה הרמז"ן לבאר ששלשה חלוקות הן בלאו דכל חוסיק, שנים שנאמרו בגמרא, והשלישי שחידש מדעתו, ואלו הן:

א. מצוה בזמנה: המוסיף על מצוה בזמן חיובה כגון פרשה חמישית בחפלין או מין חמישי בלולב צימי

**ב. ש"א** בזמנה: אם עשה מצוה מן המצוות שלא בזמנה כגון אוכל מצוה שלא במועדו עובר בכל חוסיק, אבל רק אם מכיוון למצוה, לפיכך חוסיק הרמב"ן שהיטן בסוכה בשמיני בכוונה לוקה, הואיל ואינו זמן מצוה אינו חייב עד שיכוון לשם מצוה. גם זה שם, בר"ה, וזהו כוונת הרמב"ן בכתבו על דברי רש"י ולא אלו בלבד אמרו, ר"ל הדוגמאות שהביא רש"י; שהן הוספה על מצוה שמקיים בזמנה אלא אף המוסיק לאחר זמנה של מצוה כגון היטן בשמיני בסוכה, ודקדק להוסיף מלת בכוונה (היטן בשמיני בסוכה בכוונה לוקה).

**ג. והחלוקה** השלישית שחידש כתבו בלשון "ולפי דעתי", שאפילו אין שם מצוה, ר"ל שלא בא להוסיף על מצוה אלא שדבר מצוה חדשה מלבד ג"כ עובר בכל חוסיק, ואף שלשון התורה מורה כלשון רש"י, שנאמר לא חוסיק על הדבר אשר אנכי מצוה אחכם, שלא אסרה תורה אלא הוספה על מצוה, אבל דבר שאינו מצוה כל עיקר לא נכלל בפסוק זה, אבל הרמב"ן כתב שלפי דעתו אף מי שחידש מצוה מלבד עובר בהוספה על הדבר. שהתורה צוה תרי"ג מצוות והוא חוסיק עליהן ועשאו תרי"ד, והלשון ניחא יותר לדעת רש"י, שהרמב"ן היה לו לכתוב לא חוסיק על הדברים אשר אנכי מצוה, לשון רבים, אז היה ביאורו לא חוסיקו מצוה על המצוות, אבל היות והוא לשון יחיד, לא חוסיק על הדבר, נוטים הדברים יותר לא חוסיק על המצוה עצמה. וראה מהרש"א ר"ה לג ע"א על הא שכתב רש"י שנים שמקעו עוצרות בכל חוסיקו לר' יהודה, וז"ל לא ידעתי מה כל חוסיק שיך הכא דלא שיך למימר כל חוסיק אלא בעושה מצוה וחוסיק עליה, ראה שם כל דבריו.

**הרמב"ן** הביא ראיה לחידוש זה מהא דאמרו במגילה יד ע"א ת"ר ק"פ נביאים עמדו לישראל ולא פתחו ולא חוסיקו על מה שכתוב בתורה וכו' חזן ממקרא מגלה, ומביא מה שאמרו על ברייתא זו בירושלמי פ"א הל"ה שהיו וקני הדור והנביאים שביניהם מצטערים על הוספת מצות פורים שאמרו כחצי אלה המצוות, ואין נביא רשאי לחדש מצוה... הרי שהוספת מצות מקרא מגלה אסורה להם ואפילו ע"פ נביא ודעת רש"י יש לישב באופן פשוט; שאה"נ ודאי אין נביא רשאי לחדש מצוה חדשה שלא נאמרה למשה

אבל זה למדים מאלה המצוות אשר צוה ה', אלה וכו' לא, אבל לא צוה משמעיו הלאו דכל חוסיקו על הדבר, אלא במוסיף על מצוה קיימת, ואדרבא, מהירושלמי יש להקשות על הרמב"ן למה להם להצטער מהפסוק אלה המצוות שאין נביא רשאי וכו' יותר היה להם לטעון מלא חוסיקו על הדבר שהוא לאו גמור ולוקין עליו, ובאמת שהרמב"ן מרמז לקושיא זו ומשיבה בתיאורו, אמרו, אחר שכתב שכל נביא המחדש מצוה עובר גם בכל חוסיק, "אלא שלא למדנו לחוסיק על פי נביא אלא מן הכתוב שאמר אלה המצוות". כוונתו למנוע קושיא זו למה הצטערו משום אלה המצוות הלא לאו גמור יש בו, ומישבו שבאמת אין בפסוק אלא הוראה שאין לו רשות על דבר זה ומאחר שאינו רשאי אז ממילא "הוא בכלל לא חוסיקו", ולולא אלה המצוות היה הנביא רשאי להוסיף מצות חדשות כאשר חוסיק משה כל משך הארבעים שנה, ולכן טענו הנביאים מאלה המצוות דוק בדברי הרמב"ן ונמצא שכן היא כוונתו.

**ואגב** האמור ארשום בקיצור מה שמסופקני בהך דאמרו אלה המצוות שאין נביא רשאי לחדש דבר מעמה, אי פירשו שאינו רשאי וממילא מה שחידש בטל הוא, לא שרירין ולא קיימין, שמה שחידש הוא דבר שאין לו הורמנא ורשות לעשותו, וכאילו מי שאינו לא דיין ולא חכם יתקן תקנה או גזרה משום למגדר מילתא לאנשי עירו, ודאי שאין בדבריו כלום שהתורה לא הרשה לתקן ולגזור אלא לחכמי ודייני מתא וזה שעשה שלא ברשות אין בדבריו כלום, כך כיון שאין נביא רשאי לחדש מצוה ממילא אין המצוה שחידש חלה; או דילמא אף שאינו רשאי מ"מ מה שעשה עשו.

**ויותר** נראה מהך ירושלמי שהביא הרמב"ן שמה שעשה עשו, ששמונים וחמשה וקנים היו מצטערים על קביעת פורים ליו"ט, "ק"פ נביאים עמדו לישראל ולא פתחו ולא חוסיקו על מה שכתוב וכו' ומרדכי ואסתר רוצים לחדש לנו דבר", ואם אין המצוה חלה מה יש להם להצטער, הלא הדברים בטלים מעיקרם ולא חלו כלל, אלא שמע מינה שהמצוה חלה אלא שעשו שלא כהוגן ולפיכך נצטערו.

**ועוד** יש לדון טובא בשאלה זו, בין לרש"י ובין להרמב"ן.

כי אל רחום ה' אלוהיך... כי שאל נא לימים ראשונים... הנהיה כדבר הגדול הזה... השמע עם קול אלוהים מדבר מתוך האש... או הנסה אלוהים לבא לקחת לו גוי מקרב גוי... ככל אשר עשה לכם ה' אלוהיכם במצרים לעיניך (ד: לא-לד).

...כי עשה עמכם מה שלא עשה בן לכל גוי מעולם שהשמייעך קול אלהים מתוך האש... ולקח אתכם לו, גוי מקרב גוי במסות באותות ובמופתים וכו'.

שבא לערוך גדולת ה' ויכלתו, שבא ולקח אתכם גוי מקרב גוי, לעומת אלוהי העמים, וע"כ מקיים שהראת לדעת שה' הוא האלוהים ואין עוד מלבדו וזה מחייב שחזק ותשיב אל לבבך כי ה' הוא האלוהים בשמים ממעל ועל הארץ מחמת, אין עוד. ולדברי האב"ע והרמב"ן היה יותר נכון לסיים אתה הראת לדעת כי אותך אהב ה' מכל הגוים ואין לו עוד מבדלדיך. מלשון הרמב"ן נראה שנחית לישב הפסוקים שיהיו דבר דבור על אופניו, וזה כוונתו באומרו "והנה הראית בעיניך כל זה [כדי] לדעת כי ה' הוא האלוהים וכו'" דוק כל דבריו עד גמירא

ג. הלשון "נסה" שי"ך כשמדובר על אלוהי העמים אבל כשמדבר על השי"ת, בעל היכולת לאין תכלית, היה לו לומר הלקח לו אלוהים גוי מקרב גוי, שלא ביכולתו מדובר אלא ברצונו, ונסה הוא לשון בדיקה יכולת, כמו נסה נא עבדיך וכן וינסם ימים עשרה הגאמר בדניאל וחבריו (דניאל א: יב, יד), וכן לנסותך לדעת את אשר בלבבך החשמור מצותיך אם לא (להלן ח: ז). ראה באב"ע כאן שכתב לישב קושי זה לפירושו ואמר שהוא לשון בני אדם לשבר את האוזן.

רא"ה באנקלוס כאן שחרגמו "ואז נסן די ענד ה' לאחגלאה למפרק (לבא לקחת), והוא כדעת רש"י וכדעת האב"ע ביחד, שחרגם נסה לשון נסים כרש"י וממשיך לבאר שעל ה' יחב' קאי בהרמב"ן. וא"כ אינו מוכרח שהרמב"ן ס"ל כהאב"ע לגמרי, שיתכן שס"ל שהוא קודש ועכ"ז מפרש הנסה מלשון נסים, והוא כדעת רש"י.

וידבריהם היו "נסה" פועל יוצא מהשם נס, והיו כמו המולך מהודו ועד כוש משם העצם מלך, וכן לכו לחמו בלחמי, שהוא פועל יוצא מהשם לחם, כלומר הכניעו בלחם.

הנה נחלקו רש"י והאב"ע באלוהים האמור בפסוק לד "או הנסה אלוהים לבא לקחת לו גוי מקרב גוי" אם הוא קודש או חול, שרש"י פירשו כעין כי כל אלוהי העמים חלילים וז"ל, "הנסה אלוהים: הכי עשה נסים שום אלוה לבא לקחת לו גוי מקרב גוי וגו'", והאב"ע כתב עליו "יש אומרים שהוא לשון חול וחלילה חלילה, רק לשון קדושה". ויש ביניהם נפ"מ חשובות גם להלכה כגון לענין מחיקה אם נכתב שלא במקומו, או אם לא קדשו הסופר כנתינתו אם נפסל הס"ת בכך.

בנראה ס"ל להרמב"ן כדעת האב"ע שהוא קודש, במש"כ "הנהיה כדבר הגדול הזה, כי עשה עמכם מה שלא עשה בן לכל גוי מעולם", דאילו ס"ל כרש"י דקאי על אלוהי העמים היה לו לומר כי עשה עמכם מה שלא עשה שום אלוה לכל גוי מעולם, ומדכתב שהשם עשה לכם מה שלא עשה לכל גוי שמע מינה דסבר דשם קודש הוא. במחוקקי יהודה על האב"ע הביא בשם מחבר אחד שהרמב"ן ס"ל כרש"י שהוא חול, וטעה בזה.

חפשייתי בפ"ד ממס' סופרים ולא מצאתי שימנה "הנסה אלוהים" בין השמות שהם חול.

ויש להעיר שפשוטו של מקרא נראה יותר כדעת רש"י מכמה טעמים.

א. שלדעת האב"ע והרמב"ן שהוא קודש היה לו לכתוב הנסה אלוהים... ככל אשר עשה לכם במצרים לעיניך ולמה הוסיף עוד הפעם בסופו "ככל אשר עשה לכם ה' אלוהיכם..." שבו הוא מדבר, ומדהזכירו ש"מ שהפסוק מעריכם זה לעומת זה, ה' אלוהיכם מול אלוהי העמים

ב. בפסוק לה-לט סיכם הענין "אתה הראת לדעת כי ה' הוא האלוהים אין עוד מלבדו... וידעת והשבות אל לבבך כי ה' הוא האלוהים... אין עוד" משמעו ג"כ

וזכרת כי עבד היית בארץ מצרים... על כן צוך ה' אלוהיך לעשות את יום השבת. (ה: טו).

**וטעם** על כן צוך לעשות את יום השבת, צוה שתעשה כן ביום השבת, כך פירש ר"א, ואינו נכון... ועל דרך האמת נוכל עוד להוסיף בזה... ועל כן צוך ה' אלוהיך לעשות את יום השבת שתהא כנסת ישראל בת זוגו לשבת כנרמז בדברי רבותינו.

להדיא בספר השרשים, "וימחר לעשות אותו, שפירושו לתקן אותו וכן לעשות את יום השבת, שפירושו לתקן אותו".

וזוה לשון הבראשית רבה יא: ט, "אמר לה הקב"ה [לשבת] כנסת ישראל הוא בן זוגך [הרמב"ן העתיקו בזה זוגך], וכיון שעמדו ישראל לפני ה' סיני אמר להם הקב"ה זכרו הדבר שאמרתי לשבת, כנסת ישראל הוא בן זוגך, היינו דיבור זכור את יום השבת לקדשו, ע"כ במדרש, ופירושו המהר"י שזכור קאי על הנטות הקב"ה לשבת בשבת ימי בראשית וכן אמר לנסות ישראל זכור את יום השבת: זכור מה שהנחת לי יום השבת, לקדשו: מלשון קידושין, שהנחת לי לה שחקדש אותה ותהיה בן זוגה. וזה מרומז להרמב"ן באמרו "לעשות את יום השבת" כמבואר, ולפי האמור מתאים יותר הגירסא במדרש כשהיא לפנינו, ישראל הוא בן זוגך, שהקב"ה מזכיר את ישראל שיקדשו את השבת, וכן ישראל עושים אותה כלי ועשה בן זוגה.

**בז"ל** "לעשות" קשה ליה להאז"ע, דמה שייך לשון עשייה במלות שבת, ויבארו ש"על כן" קאי על מנוחת ענדך ואמתך האמורה בפסוק יד והכי קאמר קרא, היום ועבד היית בארץ מצרים על כן צוך ה' אלוהיך לעשות כן להניח לענדך ואמתך ביום השבת.

**ובסוף** דיבורו ב'ארו הרמב"ן על דרך האמת, "ועל כן צוך ה' אלוהיך לעשות את יום השבת, שתהא כנסת ישראל בת זוגו לשבת, כנראה בדברי רבותינו".

**ויש** לדעת איך נרמז זה בלשון לעשות את יום השבת, ונראה שהוא לשון נישואין, ודומה לו בלשון חכמים שהנושא את הצחלה נקרא עושה אותה כלי מלשון המקרא כי בועליך עושיך ה' לבואם (פנהדרין כז ע"ב), ובלשון המקרא מלאנו לעשות במוצן תקון ושכלול כמו ולא עשה את שפמו הגאמר במפיושם (ש"צ יט: כה) וכן להלן (לז: ו) הוא עשך ויכוונך שפירשנו האז"ע הוא עשך: תקנך, וכן כתב הרד"ק

וזכרת כי עבד היית בארץ מצרים ויוציאך ה' אלוהיך משם ביד חזקה ובזרוע נטויה על כן צ.

ה' אלוהיך לעשות את יום השבת (ה: טו).

**ובבאר** להם כי מציאת מצרים ידעו שהוא אמר והיה העולם, ושבת ממנו, ועל דרך האמת נוכל עוד להוסיף בזה כי הדבור הזה בשמור, ליראה את ה' הנכבד והנורא, ועל כן ציונו שנוכח את ה'יד החזקה הדורע הנטויה שראינו במצרים וממנו לנו היראה, כמ"ש וירא ישראל את ה'יד הגדולה אשר עשה ה' במצרים ויראו העם את ה' ועל כן צוך ה' אלוהיך לעשות את יום השבת וכו'.

**ויתבן** שלקדק הרמב"ן כן גם מכפל השם הנכבד בפסוק ללא צורך שהיה לו לומר ויוציאך ה' אלוהיך משם ביד חזקה ובזרוע נטויה על כן צוך לעשות את יום השבת, ולמה הוסיף עה"פ על כן צוך ה' אלוהיך לעשות את יום השבת, שנראה כמיותר. אלא שיש להבין מכפל זה שפירוש על כן צוך, שצ"ח שיהיה ה' אלוהיך ע"י עשיית השבת.

**ובזה** אמרתי לישב מה שיש לתמוה על רש"י ביצמות, ו ע"א וע"ב, תניא יכול יחירא אדם מן השבת, ת"ל את שבתותי תשמורו ואת מקדשי תיראו. נאמרה שמירה בשבת ונאמר מורא במקדש, ומה שמירה האמורה בשבת לא מן השבת אלא מתירא אלא ממי שהזכיר עליה אף מורא האמורה במקדש. לא מן

**בזוהר** הרמב"ן לפרש שטוה ה' לעשות את השבת מפני שיש בה זכרון ליציאת מצרים וליד החזקה ולזרוע הנטויה, וממנה נחל יראת ה' בכל דור ודור. כי היראה לדורות נחלנו מאותה יראה שרכשנו ביציאת מצרים ועל הים, כמ"ש וירא ישראל את ה'יד הגדולה אשר עשה ה' במצרים ויראו העם את ה' ומאז נשארה יראת ה' מורשה לקהלת יעקב. וע"י עשיית השבת שמוכירה ה'יד הגדולה והזרוע הנטויה שביציאת מצרים תבא לנו היראה, ועל כן כדי שתהיו יראי ה' צוך ה' אלוהיך לעשות את השבת. וזה מרומז בהא שכתב הדיבור דשבת כאן בלשון "שמור", שמשמעו הזהירו ותהיו יראים. [ראה הערתנו עה"פ את שבתותי תשמורו ויקרא יט: ל].

שמירתה (על כן נזק), שירא ממי שהזכיר על השבת, שתהיה לנו יראה ה', וממילא ילפינן דאף במקדש הנאמר נחמד מחמת בואו פסוק עם השבת, לא מן המקדש אלא מחירא וכו' לדעתו היא כו"פ בהצנח כוונת רש"י.

**ובהערתינו** המוכרת לפי קדושים עה"פ את שבתותי חשמורו (יט: ל) הבאנו הערות רבינו יוסף ענגעל שנוגעים גם לענינו כאן. ועוד העיר הגאון שם בגליוני הש"ס שלו למס' יצמות מהא דאיתא בתענית ה' ע"ב, ואמר רבי יצחק שמש בשבת נדקה לעניים, שנאמר וחרה לכם יראי שמי שמש נדקה ומרפא, והנאמר נריך ביאור, שהתנית דהוי השמש מרפא לעניים שהכחז קראו נדקה, ונדקה נותנים לעניים ש"מ דהוי ברכה ומרפא לעניים יותר מאשר לעשירים (מרש"י משמע משום שמחממים זה, אבל העשירים לא ירא ציתם משלג כי כל ציתם לבוש שנים, ויש להם ענים וגחלים להסקה), אבל מ"ש שהשמש בשבת הוי נדקה לעניים תמוה, דשבת מאן דכר שמה, שאין זכר לשבת בפסוק והיה נריך לומר סתמא, שמש נדקה לעניים ועל כן פירש רש"י, "יראי שמי: שומרי שבת" ש"מ דס"ל דיראי השם סתמא הוי כינוי לשומרי שבת, שר' יצחק חפס לפשוטו של מקרא שחרה לכם יראי שמי, פירושי שומרי שבת, ולהרמז"ן מוסבר הוא ביותר ששמירתה מביאה היראה ועל כן זווה ה' אלוקינו לעשות את השבת כנ"ל (ומה מפליא בקיאותם של גאוני ישראל).

**וגם** יש סמך לדברי הרמז"ן ציעהיו נו: ו, "הנלוים על ה' לשרתו... להיות לו לעבדים, כל שומר שבת מחללו" שהשומר שבת נקרא משרת ה' ועבד ה'.

המקדש אלא מחירא אלא ממי שהזכיר על המקדש ע"כ, ויש לדעת למה פשוט לי לתנא בשבת שלא מן השבת אלא מחירא יותר מאשר במקדש שלא מן המקדש אלא מחירא עד שלמד מקדש משבת. ופירש שם רש"י ריש ע"ב "לא מן השבת אלא מחירא: דלא כתיב ביה מורא", אבל יש לתמוה על רש"י שהתנית מאי דפשוט ליה שבת יותר ממקדש, אבל עדיין קשה שאם אין בכלל דין מורא שבת מאי קאמר התנא שלא מן השבת אלא מחירא... אף מקדש וכו', הרי בשבת אין שם חיוב מורא דלא כתיב ביה מורא לפיכך לא מן השבת אלא מחירא אבל מקדש שיש בה חיוב מורא (אח מקדשי חיראון) אה"נ מנ"ל דלא מן המקדש אלא מחירא, וגם בשבת עצמה אילו נאמר את שבתותי חיראון הייתי אומר מן השבת אלא מחירא. ולרש"י גם הלשון קשה במ"ש מה שבת לא מן השבת אלא מחירא אלא ממי שהזכיר עליו, משמעו דדין מורא ודאי יש בשבת אבל התנא העתיקו מן השבת עצמה למי שזוה על השבת.

**ולפי** מש"כ הרמז"ן כאן על דרך האמת אחי הכל שפיר, דהא ודאי דבשבת לא נאמר ענין של מורא, ואילו נאמר זה את שבתותי חיראון הייתי מתפקד אותו ספק גם בשבת כמו במקדש, יכול מן השבת גופה אלא מחירא אבל האמת היא שאין זכר למורא שבת בתורה לעורר ספק זה, אבל הא מיהא שכל מהותה של שמירה האמורה בשבת מפני שממנה לנו היראה, ובשביל זה אמרה תורה על כן נזק ה' אלוקיך לעשות את השבת, מי שמעורר היראה, כאמור. ועכשיו שפיר קאמרה הצריחא לא מן השבת אלא מחירא, שפשוט הוא, שלא נזכר מורא שבת בתורה, אלא שמליתא, ר"ל טעם

ואותי תעבדו (ו: יג).

...וידרשו עוד עבדוהו בתורתו וכו' שגם היא עבודה לפניו ע"כ.

### שתי הערות בענין.

**א. מפשטות** לשון הספרי, "כך תלמוד תורה קרויה עבודה" היה נראה שר"ל שללמוד ולהגות בתורה ואפילו בזרעים וניזקין נקראת עבודה, ולאו דוקא הלימוד בעיני קרבנות ומשום זאת תורה העולה כל העוסק בתורה עולה וכו', וכן נראה מלשון הרמז"ן כאן ומהשגתו בסה"מ עשה ה', וז"ל שמכלל העבודה שנלמד תורתו ושנחלל אליו... אמר, כאן לתלמוד כאן

והוא משתי צדימות בספרי, אחת בפי' ראה פסקא לג', עה"פ אחרי ה' אלוקיכם תלכו וגו' ואותו תעבדו (יג: ה) שדרשוהו עבדוהו בתורתו עבדוהו במקדשו והשניה בפי' עקב, פסקא ה', עה"פ לעבדו בכל לבבכם (יא: יג), לעבדו זה תלמוד, אלא אומר זה תלמוד או אינו אלא עבודה ממש וכו', ומסיק כשם שעבודת מזבח קרויה עבודה כך תלמוד תורה קרויה עבודה, ע"כ.

למעשה שנכטונו לעבוד השם בכל לבנו בלימוד תורתו ובעשיית מצוותיו וכו', משמע שעל לימוד התורה בכלל קאי.

**אב"ל** צעמק הנצי"צ לספרי, בפ' ראה, הביא דברי הרמב"ן כאן וביאר שכוונתו לומר שעבדות בחורחו פירושו הואיל ואדם מתעסקים בחורח קרצות מעלה אני עליכם כאילו אתם מקריבים, כדאיתא בויקרא רבה בפרשת נו, פסוק זאת תורת העולה, ומי כמוהו מדקדק ומבין עומקן של דברי חכמים ורבותינו הראשונים, ועל כן נריכים לדעת מאין הוא ביאור זה, שבטח היו לו הוכחות לביאורו שהוא שלא כפשוטן של דברים.

**ב.** ופ"י האמור מחברר יפה הא דתניא בתוספתא הוצא בגמרא לתפלת השחר ל' ע"א, היה עומד בחור"ל וכו' היה עומד בירושלים יכוין את לבו כנגד בהמ"ק שנאמר והתפללו אל הבית הזה, היה עומד בבהמ"ק יכוין את לבו כנגד בית קה"ק שנאמר והתפללו אל המקום הזה וכו' תלפיות תל שכל פיות פונים לו, וכן פסק הרמב"ם פ"ה מהל' תפלה הל"ג וכתב שם הכסף משנה בשם רבינו יונה דמי תני שבחור"ל יכוין כנגד א"י, וכנגד ירושלים, לא נכגד א"י לבד, אלא נכגד בהמ"ק וכנגד קה"ק וכו'.

**וה"ה** יוצא שאין תפלה נגד בהמ"ק בגדר ענה טובה לתפלה שיהיה להתפלל כנגד הבית משום שממנו עולות תפלות ישראל לפני כסא הכבוד וכו' ( ) אלא הלבחא היא משום עבדותו במקדשו, שיש חיוב מיוחד להתפלל במקדש או כנגדו, וכן מבאר בשה"מ עשה ה' וזה לשונו בדפוס הרגיל שהוא חרגוס אבן תבון, שזנו לעבדו... ואע"פ שזה הניווי הוא ג"כ מהניחים הכוללים... הנה יש בו יחוד אחד שהוא נינוי לתפלה, ולשון ספרי ולעבדו זו תפלה, ואמר ג"כ ולעבדו זו תלמוד, ואמרו... עבדותו בחורחו עבדה במקדשו ר"ל הכון אליו להתפלל שם (ר"ל במקדשו) כמו שביאר שלמה ע"ה ע"כ.

**ובתרגום ר' חיים העליר כתבו "...** ואמרו עבדותו בחורחו ועבדותו במקדשו, כלומר ללכת שם להתפלל זו, ונגדו כמו שביאר שלמה". ש"מ שם"ל שתפלה בבהמ"ק, וגם כנגדו, היא מה"ת.

**פ"י** האמור למדים שאין תפלתו של שלמה מחייבת דין זה שהתפלה נריכה להיות בבהמ"ק או כנגדו, כאשר היה נראה מלשון הברייתא, אלא עיקר חיובו הוא מדרשת הברייתא "עבדותו במקדשו", והברייתא מביאה תפלתו של שלמה לבאר שכן פירש שלמה הן עבדות במקדשו, "כלומר ללכת שם להתפלל בו כמו שביאר שלמה", (כלשון הר"ם בשה"מ), היינו ששלמה ביאר לנו מה שחייבנו תורה-וכד נדייק בתפלת שלמה, מלכים ב' קפ"ט ח' מפסוק כ"ב עד נד, נראה שמעיקר תכלית בהמ"ק היא שתהא מקום מוכן לתפלה לישראל ולחומות.

**ו"פ** האמור היה נריך גם תלמוד תורה להיות מקומו המיוחד בבהמ"ק, ו"א שממנות תלמוד תורה היא ללמוד בבהמ"ק או כנגדו, ששתיים בשוה למדים "עבדותו בתפלה ועבדותו בחורחו", ואם בתפלה פירוש שהתפלה תהיה בבהמ"ק או כנגדו, אם כן גם בחורה הוא כן, אבל לא מצינו כן בדברי חכמים וגם בתפלת שלמה שנאמר ונשנה בה כמה פעמים שהבית הוא מקום לתפלה לא נזכר שם שהוא מקום לתלמוד תורה, ויש לדעת מאי בינייהו לענין זה.

**ורחשבת** אני בלבי שאולי העבדותו בחורחו נמי מכוון למקום העבודה, שהוא בהמ"ק וקאי על ב"ד הגדול היושב בלשכת הגזית, שעליהם נאמר כי מציון תאז תורה, ודרשוה שמעם תאז הוראה לישראל, וכלשון הרמב"ם ריש הל' ממרים, "והם (ר"ל ב"ד הגדול) עיקר תורה שבע"פ והם עמודי ההוראה ומהם חוק ומשפט יוצא לישראל ועליהם הצטיחה תורה ע"פ התורה אשר יורון", שאף שאמרו חכמים שתקופת מתן תורה נגמרה במיתת משה ואין נביא ראוי לחדש מצוות מעתה, אבל ב"ד הגדול שדורשין ומחדשין הלכות דאורייתא מפי דעתם במדות שהתורה נדרשת בהן, (רמב"ם שם הל"ב), עדיין הם בכלל "הוא"ל התורה" כלשון הכתוב כי מציון תאז תורה, ועליהם כוונת באמרם עבדותו בחורחו, שהם עיקר תורה שבע"פ... ועמודי ההוראה וכו', אבל הרבה יש לדון צענין, וגם אינו ברור לי כל צרכו שזהו פירוש, על כן יספיק לעת עתה בזה שהזכרנו.



ועשית הישר והטוב בעיני ה' למען ייטב לך וגו' (ו: יח).

על דרך הפשט יאמר תשמור מצות ה' ועדותיו וחוקותיו ותכרין בעשייתן לעשות הטוב והישר בעיניו לבר. ולמען ייטב לך הבטחה, יאמר כי בעשותך הטוב בעיניו ייטב לך כי השם מטיב לטובים... והכוונה בזה כי מתחלה אמר שתשמור המצוות... אשר צוך, ועתה יאמר גם באשר לא צוך תן דעתך לעשות הטוב והישר בעיניו... לפי שאי אפשר להזכיר בתורה כל הנהגת האדם עם שכניו ורעיו... אבל אחרי שהזכיר הרבה... חזר לומר בדרך כלל שיעשה הטוב והישר בכל דבר וכו'.

לפנים משורת הדין דכתיב ועשית הישר והטוב.

ונראה שדברי הרמב"ן שמשו מקור לדברי המסילת ישרים פרק יח, בציאור מדת החסידות, ואלו חמשים דבריו: המצוות המוטלות על כל ישראל ידועות הן, וכן ידוע שיעורן עד היכן חובתן מגעת, חמשים מי שהוא אוהב את הבורא אהבה אמיתית לא ישתדל רק לפטור עצמו בזה שהיא חובה עליו אלא יתנהג כבן האוהב את אביו, שאלו יגלה אביו את דעתו גילוי מעט שהוא חפץ באלה דבר אע"פ שלא אמרו אלא פעם אחת ובתני דיבור די לו לאותו הבן להבין היכן דעתו של אביו נוטה, וכבר ירצה הבן השתדלות גם עבור מה שלא אמר לו בפירוש, כיון שיכול לדון בעצמו שהדבר ההוא נחם רוח לפיו, ודבר זה אנו רואים בעינינו שנוהג בכל עם בין כל אוהב ורוע, בין איש לאישו ובין אב לבנו, שלא יאמרו לא נצטוו יותר ודי לי בזה שנצטוו בפירוש, אלא ידון על דעת המצוה מה יהיה לו נחם רוח. וכן הוא למי שאוהב את הבורא שגם הוא מסוג האוהבים תהינה לו המצוות המפורשות לגילוי דעת לבד, לדעת שאל הענין ההוא נוטה רצונו וחפצו, ולא יסתפק בזה שאמור בפירוש, אלא אדרבה, יאמר כיון שכבר מצאתי שחפצו ית"ש, נוטה לזה, עלי להרחיב ולהרבות זה הענין בכל מה שאוכל לדון שרצונו וחפצו בו, וזהו הנקרא "עושה נחם רוח ליוצרו", עיי"ש במסלת ישרים בארוכה.

נראה שכוונת הרמב"ן למנוע מקום לטעות שיש במקרא זה. היינו, שלא נפרש למען ייטב לך כאילו אמרה תורה ועשית הישר והטוב כדי שייטב לך ה', כעבד המשמש את הרב על מנת לקבל פרס, לפיכך פירש הרמב"ן שועשית הישר והטוב בזה ללמד מה היא העבודה הישרה והמרוצה לפיו יתברך, ופסוק זה אדלעיל מינה קאי, שצפסוק שלפניו נאמר שמור תשמרון את מצוות ה', וזה מקרא זה להודיענו מהות העבודה והשמירה המרוצה, שחיה רק כדי לעשות הישר והטוב צעיינו ולא לשום פנייה אחרת, ולמען ייטב לך דכתיב בזה קרא חינו סבה למה תשמרו את מצוות ה'—למען ייטב לך; אלא סבה ל"אשר לך", כלומר שמור את המצוות אשר לך ה', ולמה לך — למען ייטב לך, ודברי הרמב"ן קשורים עם ציאורו לפסוק כ"ד, ראה דבריו ומה שהבאנו שם מדברי המורה נבוכים כי שניהם המשך אחד ומה שקינר כאן השלים שם.

עוד יאר הרמב"ן שאחר שזה נעשיית המצוות והחוקים המפורשים בתורה בזה מקרא זה לחייב כל אדם לדעת רצון ה' מה הוא, היינו מהו טוב וישר צעיינו, ולעשותו, לפי שאי אפשר להזכיר בתורה כל הנהגות האדם... ותיקוני הישוב והמדינות וכו' לפיכך הוסיפה תורה ציווי זה, שאחר שגילה יתברך דעתו ורצונו במצוות המפורשות עליך לעשות מה שהוא טוב וישר אפילו אין בו מצוה, ואמרו חכמים שיתנהג אדם

ויצונו ה' לעשות את כל החוקים... ליראה את ה'... לטוב לנו כל הימים, לחיותינו כיום הזה.

וצדקה תהיה לנו כי נשמור לעשות את כל המצוה וגו' (ו: כד, כה).

כי בכללם נחיה וכולם טובים... כולם גורמים חיים טובים, אנחנו חייבים לעשות רצון הבורא שהוא אלוקינו... ועוד שתהיה לנו צדקה לפני ה'... ויתן לנו שכר טוב בעשיית המצוות. קרא גמול המצוה ור"ל שכר המצוה] "צדקה" כי העבד קנוי לרבו שהוא חייב לעבוד אותו, אם יתן עוד שכר בעבודתו צדקה יעשה עמו.

צדקה נמ"ש וצדקה תהיה לנו כי נשמור וכו' וגם לבאר מש"כ וילינו לעשות את כל החוקים לטוב לנו וגו', מהו הטוב הזה, שאין הלשון משמע כמדבר על שכר מצוה.

נראה מה שהערנו לעיל פסוק יח, וכוונת הרמב"ן כאן לפרש לשון המקרא, מהו שני הימים שהזכיר לטוב לנו כל הימים; ולחיותינו כהיום הזה, וגם לבאר לשון

**וביאר** שפיקר חיוז האדם לעשות מצות הצורה  
הי מפני שהוא אלוהים ומחויבים לנו לעשות רצונו  
שהוא עשנו, דהיינו ליראה את ד' אלוהינו, ומחמת  
יראתו שהוא עשנו ואנחנו לאן מרעיתו מחויבים לנו  
לעשות רצונו, בין לטוב לנו בין שלא לטוב לנו אבל נוסף  
על זה מודיענו מקרא זה מעלות המצות, שאין בכל  
מצוותיו אף טוב, ועשייתם גורמת "לטוב לנו",  
"ולחיותינו", ולא בגדר שכר. ובענין שכר המצוות  
המיועד צכמה פרשיות התורה, כמו בפ' והיה אם  
שמוע, ונחתי מטר ארצכם בעתו... ואכלתם ושבעתם, אינו  
בחורת משלום וגמול אלא נדקה תהיה לנו, וקרא שכר  
מצוה נדקה שאין לנו שום זכות לפנות לשכר כשעושים  
מה שמחויבים לנו לעשות מן הדין והשכר הוא נדקה  
ממש, כעני המקבל נדקה מצעה"ב ממסדו וטובו,  
שמרחם עליו, ולא מפני שמגיע לעי שום משלום או  
טובת הנאה מצעה"ב.

**וגרמא** שמקורו של הרמב"ן בפירוש פסוקים אלו  
הוא במורה נבוכים ח"ג פכ"ו, שביאר שם שלטוב לנו  
כל הימים ולחיותינו כהיום הזה איננה קבה שעבירה

נעשה המצוות וגם איננה משלום גמול אלא צא  
להודיענו שצמיחת המצוות יגיע האדם לשמי סוגי  
השלימות האמיתית, הראשון תיקון עניי בני אדם  
במדות ובדעות ויכלו בני"א לשבת בהשקט ובטחה,  
וחכל הארץ לשאת אותם לשבת יחדיו, והשני שנגיע  
לתיקון האמונות ולקניית הדעות האמיתיות שעל ידם  
זכה לחיי העולם הבא.

**ובזה** פירש שם הימים שבפסוק: לטוב לנו כל  
הימים, ולחיותינו כהיום הזה שלטוב לנו כל הימים  
פירושו לעולם הבא, העולם הנצחי, כעין שדרשו  
והארכת ימים, לעולם שכולו ארוך, היינו העולם הבא,  
ולחיותינו כהיום הזה, ביאורו שגם בעולם הזה נחיה  
היינו תיקון עניי בני אדם ומדיניותם, שצפויית  
המצוות וביראת ה' נחיה בטוב גם בעולם הזה.

**וגם** הלאה, פרק נג, ביאר המורה ונדקה תהיה לנו  
כי נשמור לעשות את כל המצוות וגו', שהשכר שיצא לבני  
אדם שצמיחת המצוות אינו מגיע לו בחורת משפט,  
אלא נדקה הוא מאתו יתב', וכדברי הרמב"ן כאן.

## פרשת עקב

והיה עקב חשמעון... ושמרחם ועשיתם אותם... ואהבך וברכך וגו'. (ז: יב, יג)

**כאשר** תעשה המשפטים לאהבת ה' גם הוא יאהב אותך וכו' ריתכן שיהיה ואהבך [פרעל] יוצא, שמחבב  
אותך למשפחות הנשפטים ולא ישנאוך עליהם וכו'.

**דרש"י** פסוק ט' שהביא הגמרא בקיטור, ומסיק שם  
רש"י (מה שנאמת מוכת ק מהגמרא) לאזהביו: אלו  
העושים מאהבה, ולשומרי מצוותיו: אלו העושים מיראה.

**ובקיצו** הרמב"ן שהפסוקים רש פ' עקב צאים  
להודיע מתן שכרן של עושי המצוות שמוהיר עליהן סוף  
פ' ואמתק, וכן כתב האברבנאל, ח"ל ככפי סדר  
הדברים הכתובים קשורים ונסמכים זה בזה עם מה  
שלמעלה מהם ואם כי סדרו חכמינו ז"ל התחלת הסדר  
הזה בזה המקום, הוא כדי שיחמיל בשכר מצוות  
פכ"ל\*.

**דקדק** הרמב"ן להוסיף שכאשר תעשה המשפטים  
לאהבת ה' גם הוא יאהב אותך, ויש לדעת מקורו מנ"ל  
שהעושה מיראה אינו זוכה לאהבה, רק העושה  
מאהבה.

**וגרמא** שלמד זה שלפי פשוטו הי פסוקים אלו  
המשך מדלעיל מיניה, פסוק ט' סוף ואמתק, שנאמר  
בו שהש"ת שומר הצדק והחסד לאזהביו ולשומרי  
מצוותיו, לאזהביו פירושו העושים מאהבה, ושומרי  
מצוותיו מכל מקום ואפילו מיראה, כמבואר בגמרא  
סוטה לא ע"א, מאי איכא בין עושה מאהבה לעושה  
מיראה וכו' עד האי דסמך ליה והאי דסמך ליה, וראה

אשר לפ"ו ואהבך שנאמר כאן הוא לעומת העושים מאהבה הנזכרים למעלה, ושמירת הצריח הוא לעומת השומרים מיראה, ודוק בלשון הרמב"ן ריש ביאורו לפסוק ט', שכח ששומרי מצוותי שנאמר שם נקראים אלו ששומרים המצוות מיראה שמו, וכן כחז שם גם האצ"ע, וא"כ תרתי אמרה תורה כאן; ושמר לו הצריח לאלו ששומרים מיראה, ואהבך לאלו שעושים מאהבה, והו' מה שפתח בה הרמב"ן.

וקצת קמן לדבר שצחילוקי מעלות של עושי מצוות דברה תורה, שמוהיר גם מדרגה נמוכה מכולן, והן הרשעים שואי ה' שעושים מצוה, שגלתה תורה שגם להם ישלם שכר מצותן אלא שמתן שכרן הוא בעולם הזה (פסוק י), משלם לשואיו [שכר מצותן] אל פניו,

כאשר ביאר שם הרמב"ן. ועוד יש להעיר במש"כ הרמב"ן שלדיינים דברה תורה, שואהבך הו' פועל יוצא, ר"ל שיחבב אותך ותהיה נאהב על משפחות הנשפטים, שלכאורה לפי פשוטו לכל ישראל מדבר שאלו יעשו המשפטים תבא עליהם כל הברכות והיעודים הטובים הנזכרים בפרשה, ויש לדעת מקורו לביאור זה. ונראה פשוט שמלשון המקרא דקדק כן, שהחורה נקטה המשפטים במיוחד "עקב תשמעון המשפטים האלה", ולמה באו הברכות דוקא על שמירת ועשיית המשפטים, שהיה ראוי להזכיר גם שאר חלקי התורה "והיה עקב תשמעון את המשפטים והעדות והחוקים", או לכוללם בלשון מצוה, עקב תשמעון את המצוות וגו', ש"מ שלדיינים דברה תורה.

בעת ההיא אמר ה' אלי פסל לך שחי לוחות אבנים כראשונים וגו' (י: א).

...ואחרי כן עשו את העגל, וכאשר נתרצה השם למשה ואמר לו שיכתוב על הלוחות האלו כמכתב הראשון וכו'.

כח) שכח ש"יכתוב" חזר על השם הנזכר בראש הפסוק, ולא על משה, שה' כתבם ולא משה.

וע"כ חזר שכוונת הרמב"ן במ"ש כאן "ואמר לו שיכתוב על הלוחות", אינו לשון ציווי לעבר (שה' צוה למשה ש"יכתוב") אלא לשון עמיד שמדבר על גוף שלישי, וביאורו, "וכאשר נתראה ה' למשה ואמר לו שיכתוב...", פירושו שה' המדבר הודיעו שהוא ה'-יכתוב.

ואע"פ שפשוט הוא רשמתי לפי שראיתי למי שהבין דעת הרמב"ן שמה כתב לוחות שניות "ולוחות שניות כתבם משה כאשר כתב הרמב"ן", והעלה ממוקים מוסריים בטעם הדבר.

במבט ראשון היה נראה שר"ל שמה רבינו הוא שכח הלוחות השניות וכתבם כמכתב אשר היו על הראשונות, והוא טעות, שנפרשה זו מבואר להדיא שגם לוחות שניות כתבם ה', דוק בפסוק ז' ופסוק ד' כאן ותמצא שכן הוא. וכן כתב הרמב"ן עצמו ריש דבריו בפסוק זה (וראה בהגהת הרב שעוועל צ"ן 47 שניי נוסח בזה, ומדברינו כאן אין ספק שהנוסח הישרה היא נוסחת הטור והכת"י). וכן מוכח בפרשת לוחות שניות שפ' כי תשא (לד: א), וכן במדרש שהביא שם רש"י, משל למלך וכו', משמע להדיא שמה רק כתב האבנים ללוחות אבל המכתב מכתב אלוקים הוא כראשונות. וראה גם רמב"ן שם, עה"פ ויהי שם עם ה' וגו' לחם לא אכל... ויכתוב על הלוחות (פסוק

## פרשת ראה

לשכנו תדרשו ובאת שמה. והבאתם שמה... את מעשרותיכם ואת תרומת ידכם... ובכורות בקרכם וצאנכם. (יב: ה, ו).

שתלכו מארץ מרחקים ותשאלו אנה דרך בית ה', ותאמר איש אל רעהו לכו ונעלה אל הר ה', אל בית אלוקי יעקב; כלשון ציון ישאלו דרך הנה פניהם וכו'.

נראה שהרמב"ן מפרש הן לשכנו תדרשו כמשמעו, שכשעולים לירושלים עם קרבנות ומעשר

בהמה וביכורים ואולי גם לוידי מעשר בשנת הביעור\*, יש מזה לדרוש מקום המקדש, לשאול אנה דרך המקדש, וכן תרגמו אוגלוס, תחנעו, שהוא לשון שאלה.

והוסיף הרמב"ן שלא רק לשאול אנה דרך בית ה' אלא גם לאמר איש אל רעהו בלי שאלה, לכו ונעלה הר ה' וגו', כשיש שם רצים העולים למקדש בכנופיה.

ונראה שהרמב"ן למד לפרש קן ממשה דביכורים פ"ג מ"ב, "כילד מעלים ביכורים, כל עיירות שצממדם מתכנסות לעיר של מעמד (פ' לעירו של ראש המעמד)... ולנים ברחוב של עיר מפני חשש אהל הטומאה ולמשיכים (כל צוקר בהשכמה) היה הממונה (ראש המעמד) אומר קומו ונעלה ציון אל בית ה' אלו קיניו". ולפי זה יצא לנו דין חדש, שאין אמירה זו משום מנהג צעלמא ולריצוי שמחה, אלא מזה, "לשכנו מדרשו ונחת", והוא חיוז גמור.

ואולי הא שאלו כן למשיכים, דהיינו צוקר בהשכמה, מפני שצממנה הביאו הפסוק קומו ונעלה ציון, והוא לשון קימה צוקר כנפ' קריאת שמע "וצקומך". ויש לדעת למה הביא הרמב"ן פסוק אחר ולא הך דמשנתינו, ואף ששניהם ענין אחד להם לכו ונעלו וכו', עכ"ז מה יש לו לשנוחו וצפרטו שצממנה איחא "למשיכים", שיש לו סמך במקרא שהביאו "קומו" ונעלה.

וגם יש לדעת כוונת הרמב"ן צאלמו שחלכו מארץ מרחקים. ואין נראה שר"ל מחוץ לארץ, שלענין זה מה לי צא מחו"ל או מדרך רחוקה צארץ ישראל ענמה. והיה נראה לומר שכל שהוא רחוק חמשה עשר מיל נקרא שצא ממרחקים כמו שהוא לענין דרך רחוקה דפסח שני ששיעורו ט"ו מיל, אלא שעדיין יש לדקדק למה כתב הרמב"ן שחלכו מארץ מרחקים שמשמעו חו"ל, והיה לו לומר שחלכו ממרחקים סתם, בלי הוספת ארץ.

לשכנו תדרשו ובאת שמה. (יב: ה).

...ובספרי (איתא) לשכנו תדרשו, דרוש ע"פ נביא, יכול תמתין עד שיאמר לך הנביא, ת"ל לשכנו תדרשו, דרוש (מעצמך) ואח"כ יאמר לך הנביא וכן אתה מצא בדרך, וכו'.

דעת הספרי שחייב צ"ד או המלך לחקור מעצמם למצוא מקום המקדש והמוצא, ואחר שימצאוהו לפי דעתם בהכרעות וצראיות ידרשו מהנביא, אבל לא יגלהו ה' ע"פ נביא עד שידרשו מעצמם, וכן הוא צדוק שחקר אחריו מעצמו עד שמצא מה שנראה לו שהוא המקום למשכנות אביר יעקב ורק אח"כ צא גד הנביא

\* הא שכתבתי "מעשר בהמה בכל שנה ואולי גם העולה לווידי מעשר בשנת הביעור" אבל המעלה מעשר שני לאוכלו בירושלים אינו בסדר הזה; אחר ההתבוננות נדמה לי שקצתו במקום שיש להאריך קצת. והענין הוא, "לשכנו" תדרשו מחייב כל הסדר האמור במשנה ובירושלמי שעל המשנה (הביאו הברטנורא והר"ש על אחר). ואין זה שייך אלא במי שעולה ליכנס לעזרה כאשר תרגמו אוגלוס, לשכנו תדרשו - לבית שכינתיה תתבעון, ולא למי שמעלה מעשר שני לירושלים, שאינו חייב בביאת עזרה, אבל וידי מעשר בעי עזרה, כאשר כתבו התוס' סוטה לג ע"א סוף ד"ה ברכת המזון, וכן כתב הרמב"ם פ"א ממעשר שני הל"ו, וכן בראב"ד בהשגתו להל"ד שם, ולא נחלק אלא אם עבר והתורה חוץ לעזרה, שלהרמב"ם בדיעבד יצא ראה כס"מ ורדב"ז שמה [ואגב, הפשתי עד שדיי מגעת ולא מצאתי מקור לדעתם שווידי מעשר בעי עזרה]

חזק בספרי כאן, וז"ל לשכנו תדרשו ובאת שמה, והבאתם שמה - עלותיכם: (לשון רבים) עלות יחיד ועולת ציבור, וחביתכם: זבחי שלמי יחיד וחבתי שלמי ציבור, מעשרותיכם: רבי עקיבא אומר בבי מעשרות הכתוב מדבר אחד מעשר דגן ואחד מעשר בהמה, ותרומת ידם: אלו ביכורים, ובכורות: זה הבכור, בקרבם וצאנכם: אלו חטאות ואשמות, ע"כ בספרי, וכל הנמנים שם קרבים למזבח הם, ואף הא דקאמר רבי עקיבא אומר בשני מעשרות הכתוב מדבר, כבר פירשוהו בגמרא דהבי קאמר, שמעשר בהמה של חוץ לארץ אף שהקריש אינו קרב ע"ג מחבה דכתיב והבאתם שמה מעשרותיכם לשון רבים, בשני מעשרות הכתוב מדבר, וז"ל שין מביאין לעזרה אלא מעשר בהמה הדומה למעשר דגן, היינו שבא מארץ ישראל, אבל במעשר בהמה שאינו מא"י לא משתעי קרא, דוק היתב בגמרא ריש פרק מעשר בהמה, בכורות נ"ג ע"א, וברש"י שם.

ואין שיהיה, מלשון הספרי והגמרא חזוין שר"ע דעת יחידאה הוא, שכל הברייתא נשנית בלשון סתמא חוץ ממעשר דגן ששנאה בלשון ר"ע אומר. ונראה שלחכמים אין הפסוק מדבר במעשר דגן כלל אלא במעשר בהמה שקרב ע"ג המזבח, והא שאני מסופק במי שעולה לירושלים לווידי מעשר אם יש בו החיוב של לשכנו תדרשו, משום שאף שהוא נכנס לעזרה לווידי מ"מ בקרא כתיב והבאתם שמה, שבמביא דבר הקרב למזבח משמע ולא בבא רק להתודות, אף שהיא מצוה מפורשת, מ"מ מה שמביא אינו נכנס עמו.

ואמר לו הקם מזבח לה' בגורן ארונה, (וה"י כד: יח).  
ראדה חסונות חת"ס יו"ד רל"ז שהביא פירוש נאה  
מר' נתן אדלר כ"ץ בענין זה.

הגדה, ראה רמז"ס ריש הל' מלכים שכתב מזבח  
עשה לבנות בית הבחירה שנאמר לשכנו מדרשו וזאת  
שמה, והוא תמוה שנסה"מ עשה כ' וכן ריש הל' בית  
הבחירה כתב הרמז"ס מזבח עשה לעשות בית לה' וכו'

שנאמר ועשו לי מקדש, ראה לחם משנה ריש הל'  
מלכים שעמד בזה, וראה גם כסף משנה ריש בהצ"ח.  
וגם יש לדעת מאי משמע מקרא זה שיש מזבח  
לבנות בהצ"ח שנפסק לא נאמר אלא שמונה לעלות  
ולהביא זכורות וזיכורים ומעשר שני לבית המקדש אבל  
מהיכן משמע שיש מזבח בביתו.

כי יסיתך אחיך... לא תאבה לו ולא תשמע אליו ולא תחוס עינך עליו ולא תחמול ולא תכסה  
עליו (יג: ט).

לא תאבה: לא תהא תאב לו ולא תאהבנו, שנאמר ואהבת לרעך כמוך את זה לא תאהב, לשון רש"י.  
אבל בגמרא אמרו לא תאבה ולא תשמע, הא אבה ושמע חייב וכן הדבר כי אבה לשון רצון... לא תאבה  
לו — בלב, ולא תשמע אליו — שתודה לו לומר כן אעשה, אלך ואעבוד ע"ז שאמרת, וכן דעת אונקלוס,  
לא תקבל מיניה. ואלו הלאוין כמו לא תתאדה ולא תחמוד (הם) שאם התאדה בלב עובר בלאו הראשון  
ואם הוסיף לעשות כאשר חשב עובר גם בלאו השני (ללא תחמוד). ור"ל אף באלו כן אם הסכים עם דעותיו  
בלב עובר בלא תאבה ואם הודה לו בפה עובר גם בלא תשמע.

מקורו של רש"י שפירש לא תאבה מלשון אהבה  
הוא בבבלי דספרי כאן, ראה כל הברייתא בפנים.

בדשקפה ראשונה נלשונו של הרמז"ץ שכתב על  
דברי רש"י אבל בגמרא אמרו משמע דס"ל דפליגי בזה  
הספרי והגמרא וכן כתב כאן המזרחי להדיא,  
"שהרמז"ץ ס"ל שהספרי חולק על מה שאמרו  
בגמרא", אבל הרמז"ס לא ס"ל הכי, שפסק גם  
שניהם, דרש הספרי ודרש הגמרא, ז"ל פ"ה מהל'  
עבודה זרה הל"ה "אם הסיח לעבוד... לשאר מיני ע"ז,  
אם קבל ממנו ואמר הן נלך ונעבוד, אע"פ שעדיין לא  
עבד שניהם נסקלים, המסית והמוסע, שנאמר לא  
תאבה ולא תשמע אליו, הא אם אבה ושמע חייב", והוא  
הגמרא, ולעיל מיניה בהלכה ד' כתב ואסור למוסע  
לאהוב את המסית שנאמר לא תאבה לו. וראה ברישית  
המנוות שצריך הלכות ע"ז שמנה שם שלא לאהוב  
המסית, וכן בפה"מ לאו י"ז.

אהבתו, והרמז"ץ פליג ואמר שמוצנה העיקרי הוא לשון  
רצון והביא ראיות לדבריו מהא דכתיב צפ' יבוס ואם  
לא יחפון האיש לקחת את יבמו... ואמרה לא אבה  
יבמי וגו', וכן משמעו בפסוק ולא אבה ה' לשמוע אל  
צלעם. ואלולא שראיתי דברי המזרחי הייתי לומד לדבר  
פשוט שאין כאן מחלוקת להלכה בין הגמרא והספרי  
ובין הרמז"ס והרמז"ץ ובפרט שאחר שהביא הרמז"ץ  
דרש הגמרא "הא אם אבה ושמע חייב" מסיק "וכן  
הדבר", שכל בעל חזון רגיש יבחין שאינו מסגנונו של  
הרמז"ץ (או בכלל של רבותינו הראשונים) להכריע  
בדרשות חכמים ולומר על אחת שכן הוא ומכללו להבין  
שדרש הספרי לא כן. הוא, אלא ודאי לא בא אלא  
לחלוק על דברי רש"י בזה שהוא פשוטו של מקרא ומה  
היא הדרשה, דהיינו אי לא תאבה הוא לשון אהבה או  
לשון רצון וחפץ.

ובדדי דברי זו ארשום בקצרה כמה הערות בענין:

א. לדעת הרמז"ס ששניהם דאורייתא, שלא  
לאהוב את המסית וגם שלא לרצותו, היינו שלא להודיעו  
שמקבל ההסטה, א"כ למה נעשים על לאו זה, כאשר  
כתב בהל"ה, אם אבה ושמע חייב, שהרי לאו שבכללות  
הוא כמו לא תאכלו על הדם שכולל פעולות שונות זו  
מזה (ומסתמא לאו דוקא שאין לוקין על לאו שבכללות  
אלא גם אין ממיחין עליו). ואולי יש לישבו ע"פ כללו  
של הכסף משנה סוף הלכות ע"ז (יב: יד) שהקשה שם  
למה כתב הרמז"ס שלוקין על לאו דלא תתגודדו הא

אבל אחר העיון בדברי הרמז"ץ נראה שאינו  
מוכרח שבה לומר שהספרי והגמרא פליגי וחולק על  
הרמז"ס שפסק בשניהם. ויחזק שס"ל ששניהם דרשות  
גמורות הן ולא בא אלא לפרש המלה תאבה ע"פ  
פשוטו כדרכו בהרבה מקומות במקרא, שביא שצאור  
המלה ע"פ פשוטו הוא קך אבל בגמרא אמרו או  
דרשוהו קך, ז"ל שלמדו ממנו הלכה פלונית מפני  
שדרשוהו שלא כפשוטו. ובה פליג על רש"י, שפרש"  
משמע שפיקר הוראת המלה "תאבה" היא איסור

השנאה שכלבנו (דוק באונקלוס שם, צפ' משפטים כג: ה) ולפרוק עמו, אבל במסית אמרה תורה שאסור לפרוק ולטעון עמו, ראה שם בספרי שדרשו כן גם על לא תעמוד על דם רעך, ושאר ענינים שדיני המסית חלוק משאר חייבי מיתות.

ובבבב יס לדעת למה הוסיף רש"י "ללא תשמע אליו בהתחננו על נפשו" שלא מזכר בספרי, וכאלו שאר הרוגי צ"ד שומעין להם בהתחננם על נפשם. והנראה לומר בזה שרש"י בא לפרש שהך דאין לטעון ולפרוק עם המסית ידיעם מלא תאזה לו, שאין חייבין בכל המצוות שיסודן במצות ואזהבה לרעך כמון, שאסור לאהוב אותו, ולא תשמע לו הוא איסור אחר מהמיוחדים למסית, כמו שכלל הרוגי צ"ד מצוה ללמוד עליהם זכות וכן אם אין צ"ד יודעין עליו חובה ואזהבה יודע ללמד עליו חובה אין ללמוד עליו חובה, אבל במסית אין ללמד עליו זכות (אין טוענים למסית) ומלמדין עליו חובה, וכן אין הבן נעשה שליח צ"ד להכות ולקלל אביו חוץ ממסית, וע"כ פירש רש"י שגם אסור לשמוע לתחנוניו של מסית, והוא בגדר שאסור לאהוב למסית ולחמול עליו, שבשאר הרוגי צ"ד אם מתחננים על נפשם מצוה לשמוע להם ולנחמם, כגון תהא מיתתך כפרתך, וכדומה, ואף שאין ציד צ"ד למחול לו חיוצו ולפוטרו ממיתה יס צו משום חסד לשמוע לו ולנחמו משא"כ במסית, והוא חידוש.

ודעת המדרש כאן בהל' ע"י פיה הל"ה, אין לו הכרה שכתב "ולפי שנאמר בשוגג עוזב תעוזב עמו, יכול אזה עוזב לזה, ח"ל ולא תשמע אליו". לשונו נוטה יותר שאפריקה וטעינה קאי, ואף דבפריקה וטעינה חייב אף בשוגג, היינו רשע, וכנ"ל. וכן הוא משמעות דבריו סוף הלכות רוצח וש"ע, וז"ל השוגג שנאמר בתורה... מ ישראל, והאין יהיה לישראל שוגג מ ישראל והכתוב אומר לא תשגא אחיך בלצנך אמרו חכמים כגון שראוהו שעבר עבירה והתרה בו ולא חזר הרי זה מצוה לשונאו וכו' מצוה לפרוק ולטעון עמו ולא ייחטו וכו' והתורה הקפידה על נפשות ישראל בין רשעים בין צדיקים מאחר שהם נלחם אל ה' ומאמימין בעיקר הדת, עכ"ל, מה שהוסיף מאחר שהם נלחם אל ה' וכו', נראה שלא מדעתו הוסיפו אלא מבדיחתו וזו למד שלא כל השוגגים שיש בזה, שהא שנאמר שחייבים לפרוק ולטעון אפילו עם הרשעים הנקראים שוגגים, תנאי יס בדבר שיהיה רשע הנלוה אל ה' וכו' אבל המסית והדומים להם

היו לאו שכללות שכולל נמי לא תעשו אגודות אגודות לשני צתי דינים צעיר אחת וכו' (מדברי הרמב"ם שם משמע שגם איסור לא תעשו אגודות אגודות דאורייתא הוא), ובמיוחד קשה לפמ"ש הנאר שבע צדה לדרך צפ' ראה על הפסוק לא תתגודדו שעל שניהם לקי, בין המתגודד ובין העושה אגודות אגודות, היינו מנהיג מנהגים הסותרים זא"ז צעיר אחת. ולישב קושיא זו חידש הכ"מ כלל גדול שבמקום שפשוטו של מקרא אינו נוטה לענין אחד יותר מן השני וכולם, הענינים השונים הנכללים באיסור, שיש במשמעות המקרא אז היו לאו שכללות שאין לוקין עליו, כגון לא תאכלו על הדם שלא נודע ומוסבר לנו שקאי על סנהדרין שהרגו את הנפש שאין טועמין כלום כל אותו היום יותר מדין אחר שלמדים ממנו כגון שאין מברין על הרוגי צ"ד או שאר ענינים הנלמדים מפסוק זה, אז כולם שיש והיו לאו שכללות משא"כ במקרא דלא תתגודדו דעיקר הלוא קאי על המתגודד והוא פשוטו של מקרא, ואיסור אגודות אגודות אף שהוא דאורייתא אינו פשוטו של מקרא אלא מדרשה מרבינן ליה, אין האיסור נעשה בריבוי זה לאו שכללות והוא חידוש גדול ויש לעיין בזה טובא ואין להאריך כאן.

ולפ"ז גם בלאו דלא תאזה יס לישב כן, שבין לרש"י ובין להרמב"ן היו ביאור אחד של לא תאזה פשוטו של מקרא ואידך דרשה, לרש"י היא אזהבה המסית איסור המפורש בתורה ואיסור קבלת דבריו ריבוי שגא בדרשה ולהרמב"ן איפכא. וממילא נחישב דעת הרמב"ם בזה, ששניהם איסור דאורייתא ועכ"ל אינו לאו שכללות לפטור עליו מענשי צ"ד. ואגב, ראה רמב"ן עה"פ ובכל אשר אמרתי אליכם תשמרו (שמות כג: יג) במש"כ "אבל זה הלוא שכולל דברים הרבה ולא זכר שם העבירה וכו'", שהם דומים ואינם דומים לכללו של הכ"מ המזכר ויש לדבר הרבה בזה ואין להאריך.

ב. עוד יס לעורר בדברי רש"י כאן שכתב "ולא תשמע אליו: בהתחננו על נפשו למחול לו, לפי שנאמר עוזב תעוזב עמו, לזה לא תעוזב", והוא מבדיחתו דספרי כאן. ויש לדעת למה לא פירש רש"י כפשוטו של דברי הספרי, שאין מחויב לסייעו בפריקה וטעינה אף שנאמר בזה שוגגך, (כי תראה חמור שוגגך רובץ תחת משאו) שפירושו שאף אם הבעלים רשע שמוחר לשונאו, ואף אם נגמר דינו למיתה מצוה עליו לעוזב

שאינם נליים אל ה' ולא נכללו במצות פריקה וטעינה וגרועים משאר רשעים.

ג. ועוד יש לעורר צהא שכתב הרמב"ם בהלכה ד' ואסור למוסר לאהוב את המסית שדעתו שאיסור זה על המוסר דוקא, וכן כתב ואסור למוסר ללמד עליו זכות, דוק שם בלשון הרמב"ם שמשמע שלמד כן בכל העניינים הנלמדים מפקוק זה, לא תאצה לא תשמע, לא תחוס, לא תחמול, ולא תכסה, שכולם אל המוסר אמורים, והוא חידוש. ויש לדעת אם מלא כן מפורש

מקץ שבע שנים תעשה שמטה (טו: א).

ראה כל דברי הרמב"ן בפנים.

דברי הרמב"ן כאן הם מיעוט המחזיק את המרובה שקי"ר בו עוד יותר מלימודו, ויען שראיתי רבים נבוכים בו (ראה למשל הערת ויוני הרב שעוועל) אבאר דבריו אחת לאחת כפי שהנחתי כוונתו עם הוספת הערות והכל בקיצור נמרץ.

א. פתח ואמר שמקץ שבע שנים תעשה שמטה האמור כאן קאי לא רק על שמטת הלואות המפורשת בפרשה אלא אף על מצוות הקרקע, היינו איסור מלאכה ונטישת פירותיה כהפקר לכל. וא"כ למה באתם פרט הכתוב רק דיני שמטת כספים ושמטת קרקעות הזכיר רק ברמז (דקרי ליה שמטה לה', וגם אמר בו לשון עשייה "תעשה שמטה", שמרמז לשביתה כמו לעשות את יום השבת, וראה רמב"ן עה"פ לעשות את יום השבת לעיל ה: טו), ע"ז כתב הרמב"ן שקי"ר הפסוק בהן מפני שכבר ביארם צ"ח בהר, וכאן הוסיף מצות שמטת כספים וביאורם.

ב. אח"כ דן בצאור המלה קץ והביא דעת האב"ע שמקץ שבע שנים פירושו תחלת השנה השביעית, ומלת קץ משמעו תחלת הדבר או הזמן המדובר. על ענף ביאור זה לא פליג הרמב"ן, שלכל דבר יש ראש וסוף ותקרא כל פאה ממנו "קצה", כדכתיב בצריחי המשכן "מן הקצה אל הקצה" והביא עוד פסוקים שמוכיחים כן, אבל פליג על האב"ע צמ"ש שמקץ שבע שנים האמור כאן פירושו תחלת השנה השביעית מפני שאם זו הייתה כוונת המקרא, לתחלת שנת השמטה, היה אומר מקץ שנה שביעית, אבל עכשיו שנאמר מקץ שבע שנים פירושו בסוף השבע שנים, וכך ביאורו: בסוף המחזור של שבע שנים, והיינו השנה

בדברי חכמים או שהבין כן מלשון הכריזתא. ד. לפמ"ש"כ הרמב"ן היו לא תאצה ולא תשמע שני עניינים נפרדים ועובר על כל אחד מהם, שאם קיבל דברי המסית בלבו עובר בלא תאצה, ואם הודה לו בפה ואמר אלך ואבד עובר גם משום לא תשמע, ויש לדעת מה ראה הרמב"ן שלא תאצה משמע אפילו בלב ולא תשמע דוקא בפה, וגם דוק בלשון הר"ם צה"ה שאין הכרע בדבריו בענין זה.

האחרונה של השבע, שכל השנה השביעית שהיא האחרונה לשבע נקראת קץ של שבע שנות השמטה. שהשמטה כוללת שבע יחידות של שנה שנה והיחידה האחרונה היא הקץ של השבע.

ג. אשר לפ"ז הייתה שמטה נריכה להשמיט גם כספים מתחלת שנת השבע כאשר משמטת קרקעות ואוסרת עבודת קרקע מתחלתה, ששניהם נכללו בהן מקץ שבע שנים תעשה שמטה. אבל רבותינו אמרו שאין שמטה משמטת כספים אלא בסופה, היינו הרגע האחרון של השבע שנים, עם שקיעת החמה ערב ר"ה של שמינית. ועל כן מוכרחים לומר שרבותינו לא פרשו הכתוב כאשר דמה (הרמב"ן), שכולל גם שמטת קרקע וגם שמטת כספים, אלא על דעתם אין מקרא זה מדבר אלא בשמטת כספים לבד, ומלת "מקץ" שבע שנים לא קאי על השנה האחרונה בשבע, היינו כל השנה השביעית, אלא על הקץ ממנה, הרגע האחרון של השבע שנים.

ד. וקשה ליה להרמב"ן לפ"ז מה שפירשו רבותינו במצות הקהל, שגם זה כתיב "מקץ שבע שנים" [מקץ שבע שנים, כמועד שנת השמטה, צחג הסוכות, וגו'] ופירשוהו דקאי על חג הסוכות של מוצאי שביעית, היינו שנה שמינית, ולפי האמור היה ההקהל צריך להיות צחג הסוכות של השנה השביעית, ומאי צעי בשמינית שאינה שנת השמטה כלל, ומפרשו הרמב"ן שהקץ הנאמר בהקהל פירשוהו ג"כ הסוף ממנה, אלא שבהקהל כתיב נמי כמועד שנת השמטה, שאין פירושו צ"ח שהרי כבר נאמר צחג הסוכות, אלא ר"ל בזמן או בעונת השמטה. והכי קאמר קרא לדעת

רבותינו, מקץ כאשר תכלינה שנת השמטה, תעשה הקהל, והלשון מקץ סובל בין לפני נקודת הקצצה ובין לאחריה, ודרך כלל מצארים אותו מלפניו, אבל כאן דכתיב במועד שנת השמטה פירשוהו רבותינו שכאשר תכלינה השבע שנים ועדיין היא עונת השמטה, שמשמעו שהשמטה כבר כלה אבל עדיין נקראת "מועד השמטה" (שעדיין יש דיני שביעית שנוהגים בעונה זו כגון שאסור לקצור פירות שגדלו שליש בשנת השמטה) ש"מ שלאחריו כוונה תורה.

[אגב: נכמה דפוסים איתא ברמב"ן, "וכן לדעתם מקץ שבע שנים במועד שנת השמטה בחג הסוכות בסוף הששי, אלא שהקץ המוכר כאן הוא מיד וכו'"] והיא טעות גלויה, והגירסא הנכונה ברמב"ן היא כפי שנמצא בדפוסים אחרים, "בסוף השבע", תחת בסוף הששי. ובהולאת הרב שעוועל העתיק מדפוס מוטעה מבלי להרגיש שאין לו מובן. ואחממה לא רק שהעתיק בלי התבוננות אבל גם לא ציין לכה"פ שיש בזה חילופי גרסאות ולהלדיק הגרסא שכתב זה אף שלעין הרואה אין לה מובן].

ה. וזו חזר הרמב"ן על הראשונות שעל דרך הפשט היה ראוי לפרש מקץ שבע שנים תעשה שמטה על שנה אחרונה של השבוע, היינו כל שנה שביעית, והפסוק כולל גם שמטת קרקעות, שכל קץ פירושו סוף כאשר כתב האונקלוס גם כאן וגם בפי' הקהל, (וכן כתב רש"י ריש פ' מקץ, "כל לשון קץ סוף הוא"), והקץ הוא חלק מן הדבר שהוא קץ לו, כמו הכרובים שהם "מקצה מזה ומקצה מזה", לא חוץ לכפורת אלא חלק הקיצוני של הכפורת עצמה. וכן במספרים ובזמן, כשאומר זהם קץ הכוונה סוף הזמן או המספר עצמו ולא חוץ ממנו, לאחריו. וקץ שבע שנים פירושו השנה האחרונה של השבע כאשר ביאר לעיל, (ציון ב.) וכן מוכח בפסוק מקץ שבע שנים חשלתו איש את אחיו העברי, ועבדך שש שנים ושלחתו חפשי (ירמיהו לד: יד) שהרי אינו עובד כלל בשביעית אלא תיכף כשנכנס שביעית יואל, וכן מפורש בקרא עצמו, ועבדך שש שנים ש"מ שמקץ שבע שנים ביאורו שהשנה השביעית כולה נקראת קץ השבע שנים, וכנ"ל, לפ"ז הוא הפירוש הפשוט במש"כ בהקהל מקץ שבע שנים, שהוא מתחלת השנה השביעית, והוא שהוסיף במועד שנת השמטה, הוא להודיע בלחץ שנה שביעית משתעי, ר"ל שביעית למה (ראה סוטה מא ע"א, וכל הני ל"ל, כל הסימנים הללו: מקץ, שמטה, חג הסוכות, ומועד, רש"י; נריבא דאי

כתב רחמנא מקץ הוה אמינא נמי מהשתא אע"ג דלא מתרמי בשמטה, וכו' ראה שם כל הגמרא, וברש"י, וגם אולי היא שנה שביעית לחשבון אחר, וכגון שנה שביעית למיני המלך; שתיקר מצות הקהל היא מה שהמלך קורא את החורה בעורה ויש מקום לומר שכל שבע למלכותו יהיה הקהל) לפיכך אמרה תורה במועד שנת השמטה, שלחשבון שמטות ימנו, וא"כ הכל על מקומו היה בא בשלום, אבל לא נוכל לפרש כן שהרי אמרו רבותינו שהקהל בזה בחג הסוכות של השנה שאחר השמטה, שכן קבלו וכן ראו בזמן הבית. ויש לעורר, הרי כבר אמר הרמב"ן כן, שזה פשוטו של מקרא אלא אין לפרש כן משום דהקהל, ולמה חזר על הדברים כאן, ונראה שלא חזר ושנאה אלא כדי להביא מה שרנו המפרשים ליטעו, ולברר שאין דבריהם נכונים, כדלהלן אות ו'. עוד יש לעורר שגם מבלעדי הסתירה לפירוש הפשוט מהך דהקהל גם אי אפשר לפרש כן מפני הקושיא שא"כ למה תהיה שמטת קרקעות נוהגת בחלת השנה ושמטת כספים רק בסופה, ואם זה יטעו הרמב"ן לקמן אות ט', ולא חש לדבר בו כאן שבין כך דחה ה"פירוש הפשוט" לעת עתה, אבל לקמן כשמתעצת על נכון מקשה משמטת כספים ומיטענה].

ו. ויש שכתב קושיא זו שאם נפרש הפסוק כפשוטו, שמקץ שבע שנים פירושו מתחלת שנה שביעית למה אין גם הקהל נוהג מתחלת שבע, הביא מה שאמרו בו המפרשים (ואינו רש"י, כאשר כתב הרב שעוועל בציומו, דוק ברש"י שהביא ומוכח) שיש לבאר מקץ שבע שנים במועד שנת השמטה כאלו כתיב במועד שנות השמטה, ורצה לומר שיש שבע שנים לשמטה וקוראן בכללותן, וז"ל לכל השבע, שנות השמטה [כעין מה שקרא בפי' זהר לכל השבע שנים בחד "שנת שנים", שהיוצא בא אחרי שבע שבתות שנים, ובלשון חכמים ריש פרק היו בודקין, בלחץ שבע] אבל מסיק הרמב"ן, שזה אינו נכון כי לא מצינו בחורה השם שמטה אלא על שנת השבחון עצמה, ולא בזמן הנזכר, שבע שנות השמטה בכללותן נקראת שנת שנים או שבע שנים, ולא בשם הכולל שמטת שנים.

ז. ונסיק הרמב"ן שעדיין עומד על משמרתו לפרש הפסוק כפשוטו, שכולל גם שמטת כספים וגם שמטת קרקעות, וקץ שבע שנים פירושו כל השנה השביעית, כנזכר, ונראה לו לישב השני קושיא בדבר. חידא: שמצות הקהל שנאמר בו ג"כ מקץ שבע שנים ופירשו בו רבותינו שנוהג בשנה שאחר שמטה.



**ועוד:** למה משמטת כספים בסופה, ושמטת קרקעות נוהגת בתחלתה כפירוש הפשוט של המקרא. וע"ז זה כתב הרמב"ן, "אבל כך אני אומר", שקצ פירושו לעולם אחרית הדבר או אחרית הזמן המדובר, ופעמים שהוא בחוץ הדבר או הזמן שהוא קצ לו, ר"ל החלק הסופי ממנו, והביא כמה פסוקים לדוגמא, ופעמים יש שה"קצ" אינו בחוץ המדובר אלא חוזה לו, לאחריו, והביא כמה פסוקים שכתוב בהם מלת קצ והוא כבר חוזה לו [ויש לעורר שמהפסוקים שהביא אין ראיה, שלפי פשוטם פירוש הקצ הנזכר הוא ממנו, חלק מהמדובר ולא דוקא אחריו, שהמדבר עומד בחוץ הזמן ומדבר על הקצ העתיד לבא, אבל עודנו מדבר על קצ של זמן שעומד בחיובו. כמו קצ כל בשר בא לפני, שעדיין חיים כל בשר, אבל מודיע שהקצ שלהם מגיע, עדיין חיים הם אלא שאומר שימיהם האחרונים הגיע. וכן כולם].

**וע"ז** כן יש לפרש מקצ שבע שנים הנאמר בהקלה, שהקצ הוא חוץ ממנו לאחריו, והכי קאמר קרא, לכשיחמו השבע שנים, זאת אומרת אחרי שיחמו השבע שנים. מדברי הרמב"ן משמטת שכל קצ וסוף יש לפרש שהוא הקצ שעומד בחוץ הזמן או ההמשך המדובר, ורק כשמוכרת מהכתוב או ע"פ קבלה, שמדבר על קנה שחוזה לו יש לפרשו במובן זה. ובהקלה אמרה תורה "מקצ שבע שנים, במועד שנת השמטה, בחג הסוכות, וקבלה בידם, וכן ראו, שנוהג תחלת שמינית, על כן צריכים לפרשו כאשר פרשוהו, שהוא קצ שחוזה לו, תיכף אחרי השבע שנים, ו"א ראשית שנה שמינית.

**ועוד** העיר הרמב"ן היות שאין ההקלה באה בשנת השמטה למה תלזה הכתוב במועד שנת השמטה, והיה לו לומר ההקלה אח העם כל שבע שנים בחג הסוכות, וביאר שהוא כדי שלא נטעה שהוא שנה שביעית לחשבון אחר כאשר ביארנו דבריו לעיל אות ה.

**ח.** וליישוב הקושיא השנייה, למה אין שמטת משמטת כספים אלא בסופה, אמר שלפי פשוטו באמת גם שמטת כספים היה צריך לנהוג מתחלת השנה שהוא קצ השבע וכו' כנ"ל, אלא שחכמים למדו מדרשה שאינה משמטת כספים אלא בסופה, כהרצה דיעים דאחיה מדרשא שאינה לפי פשוטו של מקרא.

**הערה:** מפשטות לשון הגמרא ערכין כח ע"ז משמע שלמדים שאינה משמטת אלא בסופה מהך דכתיב מקצ שבע שנים, אבל צרייחא דספרי למדוה מדרשה, ע"ן שם היטב, ודוק גם בלשון הרמב"ם פ"ט משמטה ויוצל הל"ד שכתב שהא דשמטה משמטת כספים בסופה מדרשה ידעין לה ולא ממלת מקצ והביא הרמב"ם הדרשה הנזכרת בספרי, אבל הרמב"ן דרש דרשה אחרת שלא נזכר, ויש לדון בזה וכבר הארכנו יותר מדי.

**ט.** עוד הוסיף הרמב"ן שאין שמטה משמטת כספים ברגע האחרון של שנה שביעית כאשר כתב מתחלה, אלא ברגע הראשון של שנה שמינית, שמקצ שבע שנים פירשו בו חכמים שהוא קצ שחוזה לו, ברגע הראשון שאחריו.

דוק בלשון הרמב"ם שם, שכתב "מה שם (ר"ל בהקלה) אחר שבע אף שמטת כספים אחר שבע ע"ז לשונו משמע נמי כהרמב"ן שמקצ שנאמר בשמטת כספים פירושו חוזה לו של השבע שנים כמו שמקצ של הקהל פירושו חוזה לו, אלא ששם פירשה תורה בחג הסוכות וכאן הו' תיכף ברגע הראשון שאחריו. וראה עוד רש"י ערכין שם שאמרו בגמרא נמצאת אחת אומר אחד יוצל ואחד שמטה משמטין כאחד אלא שהיוצל בתחלתה והשמטה בסופה, וז"ל משמטין כאחד: ביום אחד, שביעית משמטת הלוואות ויוצל מכירת קרקעות ע"כ וכן להלן שם. לכאורה משמע דס"ל כהרמב"ן והרמב"ם, דאל"ה לא היה מדגיש יום אחד שזה סוף היום וזה בתחלת יום שלאחריו. אבל באמת משמע מרש"י להיפוך, דשמטה משמטת לפני כלות היום ויוצל מיד לאחריו. וקשה ליה לרש"י מאי כאחד דקאמרה הצרייחא, ע"כ פירשו ביום אחד, בצין השמשות אחת, ויש לדון הרבה בדבר.

**י.** ודב"א הרמב"ן גם דעת "אחד מן המחברים" שלמדים שחוספות שביעית דאורייתא מהך דקרי לחג הסוכות של שמינית "מועד שנת השמטה" שעדיין שם שמטה על השמינית עד הסוכות, שהוא חג האסיף, ודחה שיש ראיה מהגמרא שזה אינו כן, בתכלת מדרבי צ"ן שכוונתו להא דר"ה ריש י"ג ע"א, דוק שם.

מקץ שבע שנים תעשה שמטה (טו:א).

כך אני אומר כי הקץ והסוף יאמר על אחרית כל דבר, ופעמים הם בו ופעמים הן אחריו חוץ ממנו, ע"כ.

בזנות הרמז"ן, כאמור לעיל, שפעמים מורה לשון קץ על פאת המדובר והוא עדיין חלק ממנו, ופעמים מורה על שגא מיד אחרי כלות המדובר, ונקרא ג"כ קץ אף שהוא ממנו והלאה ואינו חלק ממנו.

וזה לשון הגר"א בחדרת אליהו ריש פ' מקץ, שני שרשים הם, נמי למ"ד ה', והכפולים. [ר"ל שיש שורש וזה לשון הרמז"ן, כאמור לעיל, שפעמים מורה לשון קץ על פאת המדובר והוא עדיין חלק ממנו, ופעמים מורה על שגא מיד אחרי כלות המדובר, ונקרא ג"כ קץ אף שהוא ממנו והלאה ואינו חלק ממנו.]

דוק בכל דברי הרמז"ן שכן נוטים דבריו כאן, ששני שרשים הם.

כי לא יחדל אביון מקרב הארץ (טו: יא).

מפרשים אמרו שלא יחדל אביון מקרב הארץ באחד מכל הזמנים, כי לעולם יהיה אביון בארץ. שגלוי הוא לפניו שלא יעשו מזה שאמר להם וכו', ואינו נכון, לדעתי וכו' והנכון שיהיה נמנע [כאלו אמר שהוא מן הנמנע] שלא ימצא עוד לעולם [אביון]. והזכיר זה בעבור שהבטיח שלא יהיה בהם אביון בשמרם כל המצוה אמר אבל ידעתי כי לא יהיו כל הדורות כל ימי עולם בולם שומרים כל המצוה עד שלא נצטרך לצוות על האביון [ר"ל מצות צדקה] כי אולי בקצת הימים ימצא אביון וכו'.

יהיה אותו האינו שומר אביון, שלא עליו חלה ההצטעה, ויש להאריך טובה מזריית דקידושין, מ ע"א/ב, ח"ד לעולם יראה אדם עצמו וכו' רבי אלעזר דרבי שמעון אומר לפי שהעולם נידון אחר רצונו, וראה מש"כ רבותינו קמאי וצמראי שם, והדברים עמוקים חקוקים אריכות וגם ראה מש"כ השב שמעתתא בהקדמה, אות ש'.

ובדי דברי בפסוק זה יש לעורר שגם כאן לא הבין הרב שזוה"ל מאי דקאמר הרמז"ן. שז"ל למש"כ הרמז"ן "מפרשים אמרו" שכוונתו להאז"ע, ואינו כן שניהם, הרמז"ן והאז"ע דבר אחד אמרו כאשר ביארונו. שהמפרשים ס"ל שלא יחדל אביון ביאורו שלעולם, בכל עת, ימצא אביון ולא יהיה זמן בטל מאביון, והם הסכימו שאינו כן אלא פירשוהו שלא יכרת אביון מן העולם כליל, ר"ל שלא ימצא אביון בשום זמן, שזה לא יתכן, אלא שנחנה תורה מצוות צדקה כי בזמן מן הזמנים יהיו אביונים כשלא יעשו רצונו, למר כדאית ליה ולמר כדאית ליה (רובם או כולם), ואז בזמן ההוא יהיו אביונים, ועל אותו המקופה נזה על האביונים בעשה (פחות תפחת), ולא תעשה (לא תאמץ את לבבך).

מחלוקת הרמז"ן וה"מפרשים" ברורה שהמפרשים ביארו לא יחדל באופן חיובי, שתמיד יהיו ולית זמן דבטל מיניהו, אבל הרמז"ן פירש לא יחדל שלא יתבטלו ולא יכרתו שבת עניים לגמרי, שאם אין אביון בדור זה יהיה בדור אחר, אבל באמת יהיו תקופות שלא ימצא בהם אף אביון אחד. וזה ישב הסמירה במה שאמרה מורה לעיל מיניה (פסוק ד'), כי לא יהיה כך אביון, שהצטעה היא שדורות שעושים רצונו לא יהיה אביון אבל ה"מפרשים" אמרו שצטעה כי לא יהיה כך אביון מעולם לא היה, שגלוי היה לפניו שלא יעשו מה שאמר כדי שלא יהיה כך אביון, והודיעם זאת באומרו כאן כי לא יחדל אביון מקרב הארץ.

ויש להעיר שברמז"ן משמע שכדי שיקויים צו הצטעה כי לא יהיה כך אביון צריך שיהיו "כולם שומרי כל המצוה". אבל האבן עזרא כתב כאן, פסוק ד', "אם יהיו כל ישראל או רובם שומעים בקול ה' אז לא יהיה כך אביון". וכן בפסוק ו', "על כן אמר כי לא יחדל אביון, כי ידע כי יבא דור שלא יהיה רוצו וזכאי", ויש לדעת במאי קמיפלגי, וגם יש לדעת להאז"ע למה אם ישמרו רובם התורה לא יהיה אביון בין המיעוט שאינם שומרים, כאשר רמז הרמז"ן באמרו שיהיו כולם שומר כל המצוה, שמשמע שאם יש אפילו אחד שאינו שומר

כי לא יחדל אביון בקרב הארץ (טו: יא).

...ואמר מקרב הארץ לרמוז על כל הישוב כי ההבטחה שלא יהיה בנו אביון בארץ אשר ה' אלוהינו נותן לנו לנחלה אם נקיים שם כל המצוות. ועתה אמר כי יתכן שימצא אביון באחד מן הזמנים ובאחד מן המקומות אשר תשב בה, כי טעם בארצך כטעם בכל מושבותיכם, בארץ ובחוצה לארץ. לאביוןך בארצך: כאומר לאחיק העני ולכל אביוני ארצך, בעבור שמצוה לישראל יזכיר אחיק... וכל אביוני ארצך לצוות על כל ישראל, ומדרשו להקדים הקודם. ע"ב.

דברי הרמב"ן זקוקין הרחבת הדיבור קצת.

א. קשה ליה להרמב"ן (ראה פירוש הטור) שהמורה מזה כחן על הדקה לעניים בלאו ועשה, כי יהיה בן אביון... לא תאמץ לבנך ולא תקפון ידך, (פסוק ד') פתוח תפתח את ידך לאחיק לעניך, (פסוק י"א), והלא דקה אינה מן המצוות התלויות בארץ, וא"כ למה תלזה הכתוב בארץ ישראל. שגגי העשה כתוב פתוח תפתח את ידך... ולאביוןך בארץ, ובלאו כתיב נמי כי יהיה בן אביון... באחד שעריך בארץ אשר ה' אלוהיך נותן לך, לא תאמץ וגו'.

וגם קשה בדברי הרמב"ן במה שהוסיף "כי טעם בארצך כטעם בכל מושבותיכם, בארץ ובחו"ל", שכללם היכי דכתיב בכל מושבותיכם דרשינן בכל מקום שאדם יושב, שמשמעו אף בחו"ל, אבל הכא בדיחא כתיב בארצך אשר ה' אלוהיך נותן לך והיכי שייך לומר שקאי גם על חו"ל, ובכלל קשה שהרי הרמב"ן כתב במה מקומות שכתוב מוזכר ארץ תפתח ביאורו ארץ ישראל, ראה הערתינו פ' חיי שרה עה"פ ואשבעך בה' אלוהי השמים ואלוהי הארץ (כג: ג).

ב. הרמב"ן מישב הפסוקים כסדרן, שיהא דבר דבור על אופניו. ופתח לפרש הא דכתיב "כי יהיה בן אביון באחד שעריך בארצך", שהפסוק בא להודיעני שגם בארץ ישראל יהיו אביונים כשאין עושים רצונו. שהנחתם "אפס כי לא יהיה בן אביון" כתיב כי בך יצרכך ה' בארץ אשר ה' אלוהיך נותן לך נחלה לרשתה, שאחרי ישראל קאי הבטחה זו, ומשמעו שאפילו כשאין עושין רצונו לא יהיה אביון בא"י. דאי הבטחה זו על כשעושים רצונו, אפילו בחו"ל לא יהיה בנו אביון, והיימי סבור לומר שכי בך יצרכך ה' בארץ, שבארץ נזה ה' את הברכה שאין בה עניות לעולם, בין עושים רצונו בין לא עושים רצונו, ע"כ מודיעני מקרא זה שגם בשעריך ובארצך יהיו אביונים כשאין עושים רצונו.

ודא שכתב הרמב"ן "כי טעם בארצך כטעם בכל מושבותיכם, בארץ ובחוץ לארץ" הכי קאמר, שדומה לזה ממש מצונו בענין בכל מושבותיכם שכתב רחמנא

במה דינים להודיעני שמלותו בכל מושבות, ואפילו בחו"ל, מפני שהוא אמינא שאומה מזה אינה נוהגת אלא בארץ, והכי נמי ק, אבל איפכא, דאמר רחמנא בארצך להודיע שאף בארץ יהיו אביונים, ולא רק בחו"ל כאשר הייתי סבור אי לא כתב בארצך. וכנראה מכיוון הרמב"ן לגמרא קידושין לו ע"ב, דפריך שם והשתא דאמרת חובת הגוף נוהגת בין בארץ ובין בחו"ל... מושבותיכם דכתב רחמנא גבי חלב ודס ל"ל (שחובת הגוף הם ודאי נוהגים בחו"ל), ומשני אלתרין, קד"א הואיל ובעינא דקרבנות כתיבי וכו' קמ"ל חוקת עולם בכל מושבותיכם לאסור אף בחוצה לארץ, וכן, שם, בכל מושבותיכם תאכלו מזה ל"ל, שגם הוא חובת הגוף ולמה בעי קרא "מושבותיכם" לחייב מזה בחו"ל, ומשני קד"א מדכתיב על מצות ומרורים יאכלוהו, בזמן דאיכא פסח איכא מזה וכו'.

אחר שביאר הרמב"ן ארץ דכתיב בפסוק ד' עובר לפרש מאי דכתב רחמנא עוד הפעם בפסוק י"א פתוח תפתח את ידך לאביוןך בארצך, ולישבו ביאר תחלה כל כפל הלשון בפסוק: לאחיק; לעניך; לאביוןך; בארצך; שכולם נראים כמיותרים לגמרי. שהיה לו לומר פתוח תפתח את ידך לו, וקאי אאביון הנאמר ברישא דקרא, וביארו על דרך הפשט שהיות וכתבה חורה אחיק, הייתי סבור לומר שאינו חייב לפתוח ידו אלא לאחיו ממש, לפיכך אמרה לכל אביוני ארצך וכאילו כתיב לכל אביונים בני ארצך ור"ל לכל עמי אומתך ויכבד מצונו דוגמא לזה בשבועה שהשביע אברהם לאליעזר כד: ג, ד, ואשבעך... כי אל ארצי ואל מולדתי תלך וגו', ובפסוק לו, לא, אמר אליעזר וישביעני אדוני... אל בית אבי ואל משפחתי, שפירש אליעזר "אל ארצי" כאילו אמר אל בית אבי. וכבר העיר בזה הרמב"ן שם, ואחיק אינו בא למעט את שאינו אחיו ממש אלא למעט נכרים, שכל אחד מישראל נקרא אחיו.

וישוב הוסיף הרמב"ן שמדרשו שכל הכפל להורות דיני קדימה בלדקה, (וראה בפירוש הטור) כדאמרין בבבליה דספרי, וכעין זה באיזהו נשך דף ע"א, א, אחיק: אחיק קודם לעמך; באחד שעריך: עמי עריך

עוד יש שמטה לעבד וכו' קאי על פסוק יצ והיה ראוי לצינו לפסוק חדש ציון (יצ) בראשו, שאין לו שום המשך ושייכות להאמור לעיל מיניה. ראה בתכלת מרדכי שרשם צה"ל, "והזכיר כי עוד יש שמטה: פסוק יצ", וצדור שזהו כוונת הגאון, וראה בהערות הרב שעוועל שהעתיק מהתכלת מרדכי, אבל נראה מהאופן שהעתיקו שלא הבין כוונתו. וגם בפנים הניחו כהמשך לפסוק יא.

קודמים לעני עיר אחרת; ולאביון: עני קודם לאביון בסוג הדקה (שעני יותר מכובד מאביון ולכן) לעני נחמנים פת אפיו ולאביון די בעיסה והוא יטפל לאפיו (יש שם פירושים אחרים בזה); בארץ: עניי ארץ ישראל קודם לעניי חוץ לארץ, דוק בדברי הרמב"ן ותמלא שכן הוא כוונתו.

ג. יש כאן טעות בדפוס הרמב"ן הגמלאים, שמה שכתב הרמב"ן בסוף ניוקיו לפסוק זה, "והזכיר כי

שמור את חורש האביב (טז: א).

**מצות** הרגלים מבוארת בתורת כהנים, הזכיר בה [ר"ל שם] ענין הקרבנות וכאן לא יזכירם כלל אבל יזהיר את ישראל לעלות לרגל... כי כאשר צוה בפרשה זו שיביאו מעשר שני לפני ה', וכן הבכור... הוסיף לבאר כי עוד חייבים שיביאו לפני ה' ויחגו לפניו בשלשה רגלים וכו'.

הביאו רש"י שם כג: י. שלפי שלטיל מיניה מדובר במצות שמטה, והיות והרגלים נקראים ע"ש הקציר והאסיף (חג הקציר; חג האסיף) הייתי סבור שצמטה שאין קציר ואסיף אין עלייה לרגל, קמ"ל.

ב"י מוני המצוות מנו מצוות עליה לרגל בשלש רגלים כאן צ"ל ראה יש לדעת למה לא נמנה המצוה בפסוק שצ"ל משפטים או צ"ל כי תשא שהן קודמין. וגם יש לדעת שצמטה מה שנשנית צ"ל משפטים היו ללמדנו שנוהגת גם בשנת השמטה, אבל למה נשנה עה"פ צ"ל כי תשא, ומה לורך יש בזה.

**בא** לבאר למה לא הזכיר כאן קרבנותיהם של המועדים כאשר עשה כשהזכירם צ"ל אמור וצ"ל פיתחם, ואמר שצמטה לא בזה פרשה זו לזו על המועדים ועל קרבנותיהם, שכבר היה עליהם שם, ופרשה זו בזה רק למצות עליה לרגל בשלש רגלים. וע"פ דברי הרמב"ן יש להבין מה שראיתי מקשים למה לא זכר כאן גם ר"ה ויה"כ שגם הם בכלל מועדי ה'. והטעם שאין מצות עלייה לרגל נוהגת אלא בשלש רגלים, ומהאי טעמא הזכירה תורה צ"ל משפטים רק השלש רגלים ולא ר"ה ויה"כ מפני שתיקד כוונת התורה שם היו על עלייה לרגל כמצוה במילתא,

וזבחת פסח לה' אלוך צאן ובקר (טז: ב).

על דרך השפוט כמו שור שזה כשבים, ראובן שמעון לוי, ואמר וזבחת פסח לה' אלוך צאן ובקר, לכך לא אמר וזבחת פסח לה' אלוך מן הצאן ומן הבקר כאשר יאמר בכל מקום מן הבקר ומן הצאן תקריבו קרבנכם... אבל יצוה כאן בפסח, והוא השה שהזכיר כבר. וצאן ובקר, וכו' לחגיגה ביום הזה... ואוקולוס עשה צאן דבק עם הפסח... ועוד כי אין כל הצאן כשר לפסחים וכו'.

מן הפסח ומחצרו עם בקר. והביא ראיות ממנה דקדוקי פסוקים, וגם ממה שנאמר כאן שם הכולל צאן, והפסח אינו צא מכל הצאן, רק שה כשבים ושה עזים, ראה בפנים.

ומש"ב הרמב"ן לראיה, "כמו שור שה כשבים, ראובן שמעון לוי" נראה שתיקד חקר וראיתו שלמה רק בצירוף סיפא דהני קראי, היינו שור, שה כשבים, ושה עזים; ראובן, שמעון, לוי, ויהודה, שזו' התיבוי אינו צא אלא בשם האחרון, אף כאן לא תקשי לך חסרון וז' התיבוי במלת צאן, שכן סגנון המקרא בהרבה מקומות שפורט כמה שמות רזופין צלי תיבוי ומוסיף הו'

**א. הרמב"ן** פליג על רש"י בפירוש הפסוק, שרש"י צירף מלת צאן אדלעיל מיניה, וכאילו כחצו וזבחת פסח... מן הצאן וגם מוצא בקר לחגיגה שנקרצ ג"כ צ"ד, וכן הוא באונקלוס, פסחא מן בני ענא, וכן הוא בצרייתא דספרי, אבל הרמב"ן כתב שעל דרך הפשט ביאורו וזבחת פסח לה' אלוך כחוקותיו המפורשים לך כבר, שה, בן שנה, זכר, וכו', ומלת צאן מחובר למטה, עם בקר, והכי קאמר קרא, וזבחת פסח לה' אלוך, פסיק, והוא הפסח המזכר צ"ל צא, וגם מוצא צאן ובקר לחגיגה, וכאילו כחצו מוצא פסח לה"א, וצאן ובקר, ומלת צאן כאילו בזה התיבוי שמפרידו

החיצור בלחור לנד, וכן הוה גם סגנון המשנה, ראה חיו"ט זכוריס פ"ג, מ"ג, ד"ה הפחות.

ב. וזש"ב שאונקלוס עשה לאן דבק עם פסח, דוק בתרגום יונתן שפירש הפסוק כהרמז"ן, אלא שהוסיף "למחר לחדות יומא", שלא על החגיגה קאי לאן ובקר אלא על שלמי שמחה. ראה מיני תרגימא שדקדק בדברי האונקלוס שאף שנראה שפירש כרש"י, באמת אינו כן שרש"י כתב שהבקר במקרא בא לחגיגה הבאה עם הפסח ואונקלוס כתב ובקר נכסת קודשיא, שזה תרגומו בכל מקום למלת שלמים. מזה נראה שכונתו לאן ש"ובקר" ר"ל שלמי נדרים ונדברות, וכן כתב הרשב"ם וראה כל דברי המיני תרגימא שהאריך טובא (לדידיה הוה טובא) לדון אי הא לאין נדרים ונדבות קרבים זיו"ט הוה מה"מ או דרבנן, וגם נחית

בסוף דבריו לדברי הרמז"ן לאן ולשמי התרגומים, ודקדק יפה שהאונקלוס תרגם לאן בני עניא, שלדבריו אקרצן פסח קאי, משא"כ יונתן תרגומו ענא, פסח, שלדידיה אשלמים קאי שבאים מכל המין של לאן, לא רק שזה כשבים ושה עזים.

שוב נחית הגאון לבאר שצמשמעות המלה "לאן" פליגי תנא דספרי ותנא דמשנה; שלתנא דספרי דסבר שאלא האמור לאן אפסח קאי מקשה רק וכי פסח בא מן הבקר, ולא קשה ליה מלאן דשפיר י"ל אקרצן פסח, ובמנחות פ"ג מקשה במשנה והלא אין הפסח בא אלא מן הכזשים ומן העזים, וא"כ מה ת"ל לאן ובקר, אלא להקיש וכו', הרי שגם מלת לאן קשה ליה, והוא כהיונתן, עיין שם בכל דבריו ותמלא נחת.

שבעת ימים תאכל עליו מצות לחם עוני (טז: ג).

[הרמב"ן נדפס כאלו הוה המשך דבריו לפסוק ז', אבל באמת אינו כן ונריך להיות לאן זיו"ט ג' להראות

הזכיר במצה שתהיה לחם עוני להגיד כי צוה לזכור שיצאו בחפז, והוא עוני. זכר כי היו במצרים בלחם צר ומים לחץ... וכן אמר הא לחמא עניא די אכלו אבהתנא בארעא דמצרים.

בגבורת ה' פרק נא הניא דברי הרמז"ן הללו וכחז עליהם "ודע שאין הדברים נראים כלל, כי אין המלה רק זכר לחירות ואין זה רק חרות". וכן בפרק ס', "ולפיכך נקראה מזה לחם עוני, לא שחלה המלה

ושמחת לפני ה' אלוקיך... במקום אשר יבחר... לשכן שמו שם. (טז: יא).

דברי הרמז"ן נדפסו כהמשך למש"כ על פסוק ט', וטעות הוה, שהם דיבור חדש ונריך לפניו זיו"ט יא.

והזכיר כאן במקום אשר יבחר ה' לשכן שמו שם, וכן אמר שלוש פעמים בשנה יראה כל זכורך במקום אשר יבחר (פסוק טז), ולא ידעתי אם לומר... או שיבאר כאן שלא יתחייבו לעלות לרגל עד אשר יבחר ה' מקום לשכנו שם.

הערת בני הנזון כמר חיים ישראל שמעון שליט"א.

בספר הר המוריה ריש הל' בית הבחירה חמה על הרמז"ן במה שמסתפק לומר שכ"ז שלא בנו ביהמ"ק לא נחמיינו לעלות לרגל, דפשוט הוה שגם לשילה היו עולים לרגל כמפורש ריש ספר שמואל, ועיין חגיגה ו ע"א, דשקיל וטרי הגמרא למה נפטרה חנה מלעלות לרגל שמוכיח ג"כ שהיה חיוז לעלות לרגל כשילה. ועוד הוכיח שם שגם בנו וגבעון עלו כל ישראל לרגל

מהירושלמי שהציאו חוס' שם, י"ז ע"א ד"ה אף עצרת, שדוד מת בעצרת והיו כל ישראל אוננים והקריבו עולם ראיה ושלמי שמחה למחר, וזימי דוד היה הצמת ציבור בגבעון. ומסיק דע"כ גם הרמז"ן ס"ל דכשילה היו עולים לרגל משום דנקרא ג"כ המקום אשר יבחר ה', ועוד כתב שאולי מודה הרמז"ן בנו וגבעון וכונתו רק למעט במה קטנה, וסיים שהוא דוחק להעמיס כן בכוונת הרמז"ן, והניחו בצ"ע.

גם בקרבן אורה זכרים קט"ז דן בזה ומסיק שגם

זה ויצא שלמה בנו ויצנה בית הבחירה ונעלה לרגל, אשר מוכח שנוצ וגבעון לא היו עולים.

ועוד יש להעיר שצבאורי מהר"י קורקס לה' בהצ"ח (נדפסו ברמז"ס הוצאת שולזינגר) ממש"כ בשם הרדב"ז משמע שאין חיוצ לעלות לרגל אלא בבית המקדש, כאשר העיר שם הגאון ר' דוב לוקערמאן ז"ל בהגהותיו, וגם צ"ח שם לרמב"ן דברים יב: ח שכתב שאין חיוצ כלל לנא למשכן ואפילו בשלש רגלים, וגם צ"ח לדברי הרמב"ן כאן ולגמרא דמכות שהביא התכלת מרדכי.

בשילה וגם בנו וגבעון היו מחויבים לעלות לרגל ודיקן ק מלשון הרמב"ם רש הל' בית הבחירה, ע"ש ולא הזכיר שהרמב"ן כאן מסתפק בזה.

בתכלת מרדכי האריך הגאון טווא נזה וגם הוא חפס לדבר פשוט שבשילה היו עולים לרגל אבל מנדד לומר שנוצ וגבעון היו פטורים, ולא הביא דברי הירושלמי שכתוב הנזכר שמוכח שגם בנו וגבעון היו עולים, והביא ראיה להיפך בשם "הגאון הנדיק הר"א שיק שליט"א" מגמרא מכות י ע"א, שאמר דוד לפני הקב"ה, רכש"ע שמעתי בנ"א אומרים מתי ימות זקן

שבעה שבועות חספר לך... ועשית חג שבועות לה' אלוקיך... ושמרת ועשית את כל החוקים האלה (טז: ט"ב).

ואמר החוקים האלה בחג השבועות בעבור שלא נתפרש בתורה טעם מספר השבועה שבועות ומספר החמישים יום והוא לבדו העצרת.

יחול בששי בסיון, כגון שניסן ואייר כסדרן, אחד מלא ואחד חסר, ופעם בחמישי בסיון, כששניהם מלאים, ופעם בשביעי בו, כששניהם חסרים, ומפני זה היו חג השבועות נמי חוק, שאינו כשאר מועדים דקביעי וקיימי אלא סופרים חמישים יום מיום שני של חג המצות והוא לבדו קובע חג העצרת\*, ומפני זה כתבה חזרה ושמרת ועשית את כל החוקים האלה, לשון רבים, שגם ספירת הימים, גם ספירת השבועות, וגם החג עצמו, כולם לא נתפרש טעמם בחזרה, ואף שאין הכרע גמור בדברי הרמב"ן, מ"מ נראה שכן נוטים דבריו.

נראה פשוט שהרמב"ן נא לפרש למה נאמר לשון חוק בחג השבועות לבדו ולא בשאר המועדים. ומבאר שהספירה, וחג שבועות בכלל, חוקים הם מפני שלא נתפרש בחזרה טעם למספר השבועות ולמספר החמישים יום, אבל יש לדעת כוונתו בזה שהוסיף "והוא לבדו העצרת".

ונראה שגם לבאר לא רק למה נקראת מצות ספירה חוק, אלא אף גם למה נקרא חג השבועות חוק, ומבאר משום שמשנה חג זה מכל מועדי ה' מקראי קודש בזה שאין לו יום מסוים שיחול בו, שגם ביום חמישים לספירה, יהיה באיזה יום לחודש שיהיה. שפעם

## פרשת שופטים

שופטים ושוטרים תתן לך בכל שעריך... לשבטיך (טז: יח).

...כי בחוצה לארץ אינם חייבים למנות להם ב"ד, אבל כאשר יצעק המעוות יעמדו עליו הראוים לשפוט או יעלה לארץ בזמנה... וכן כתב הר"ר משה, ע"כ.

יש גרסאות הפוכות בלשון הרמב"ם ראה כ"מ ולח"מ שם, מ"מ שחיהן שוות שמלות מינו דיינים נוהגת אף בחו"ל.

א. דברי הרמב"ן מתמיהים, שהרמב"ם רש הל' סנהדרין כתב להיפך, היינו שיש מצוה למנות דיינים בחו"ל, אבל לא בכל פלך ופלך רק בכל עיר. ואף

\* ואולי אף מרמז הרמב"ן שנקרא שבועות בשם עצרת מפני שאין לה קביעות לעצמה אלא תלויה בחג המצות והוא בעצרת לו.

ב. ובמה שנראה כלשון מגומגם צרמנ"ן הוא מה שהכנים תוך דיונו אי מינוי דיינים נוהג או אינו נוהג בחו"ל המלים "והוסיף זכאן שוטרים והם שיהיו נוגשים בדבר המשפט", ושוב חוזר לענינו וכותב, "ולפ"ו אין ישראל שבחו"ל מזוין למנות דיינים", וצרמנ"ן שלי הכנסתי שמונה תיבות אלו תוך סוגריים וסימן שאלה לזין שלכאורה אין כאן מקומן, שאין להם קשר לא להאמור לפניהם ולא להאמור אחריהם. ונראה שהדברים שייכים להלן סוף נימוקו על פסוק זה, אחר שכתב, "ועל דרך הפשט שיעור הכתוב וכו'".

ג. ובדי דברי זו יש להעיר שגם ציון הפסוק בדברי הרמנ"ן מוטעה הוא. שכל הדפוסים שראיתי, כולל הוצאת הרב שעוועל, אין שום ציון בתחלת ביאור הרמנ"ן לפסוק זה, ואחר שכן בארוכה במלות מינוי שופטים הכניסו הציון "יח" שופטים ושוטרים חתן לך: וראיתי הרבה שגיאות בדיבורי המתחיל בדפוס הרמנ"ן, ותמיהני על רב שעוועל שמחלש, או אינו מרגיש בהם.

ואולי יתכן לומר שהיו יש גמגום מורגש בלשון הרמנ"ן, שהכנים כמה מלים שאינם שייכים כלל לסידור והמשך דבריו כאשר נזין למטה אולי גם ה"זכאן כתב הרב ר' משה" אין כאן מקומו אלא למטה בדיבור זה, אחר שהעלה מגמגום מכות שבארץ מושיצין סנהדרין בכל עיר ועיר ובכל פלך ופלך ובחו"ל אחת מושיצ בכל פלך ופלך ולא בכל עיר ועיר, "ונראה מזה שחייבים למנות סנהדרין בחו"ל...", ועל זה הוסיף וכן כתב הר"ר משה. לפ"ו הרווחנו שגירסתם של הכ"מ והלח"מ צרמנ"ס מכוונים עם מה שהביא הרמנ"ן בשמו. [ראה הערתנו שלאחר זו שהבאנו קושיית הגבורה אר"י בשמעתא זו ומה שט"ר בה].

אבל מה נעשה שכללם משנה הביא דברי הרמנ"ן כאן וכתב "נראה מדבריו דס"ל דרבינו פליג על ברייתא השניה במס' מכות, וז"ע". וכן במגמת חינוך תל"א כתב "והרמנ"ן עה"ת סובר דדעת הרמנ"ס דאין מזה כלל להושיצ דיינים בחו"ל, והשיג על הרמנ"ס מ"ס דמכות" ואיני יודע למה לא טענו על הרמנ"ן כנ"ל שהרמנ"ס דיבר בחירות שמינוי דיינים נוהגת אף בחו"ל.

שופטים ושוטרים תתן לך. (טז: יח)

אבל בזה"ל לאחר שבטלה הסמיכה כיון שכל המשפטים בטלים מן התורה, דכתיב לפנייהם ולא לפני הדיוטות וכו' אין אנו חייבים במצות מינוי שופטים.

ב. ובדי דבריו זו אזכיר מה שהקשה הגבורה אר"י סוף פ"ק דמכות בהך דאין מושיצין בתי דיינים בחו"ל בכל עיר ועיר, מהך דתניא בסנהדרין כשם שנשטו ישראל להושיצ ב"ד בכל פלך ובכל עיר כך נשטו בני נח להושיצ בתי דיינים בכל פלך ובכל עיר, וקשה וכי גרעי ישראל בחו"ל מצ"ע, דהא גבי ב"ד אין לחלק בין א"י לחו"ל דהא לאו בני אחזה בא"י מינהו.

ויש להעיר על זה בשמים, ראשית מנ"ל דהך דמושיצין בתי דיינים בארץ בכל פלך ובכל עיר הוי משום רבני אחזה אנו, דילמא מעלה וקדושת א"י היא המחייבת שמהא המשפט קבוע בה בחוקה. ולכן כל מי שדר בא"י, אף ב"ע, חייבים להעמיד שופטים בכל פלך ובכל עיר, אבל בחו"ל אה"נ לא עדיפי מישראל. ובימותר יש להעיר שעדיפא מיניה היה לו להקשות עכשיו שאין סמוכין למה בטלו המשפטים ומינוי הדיינים, וכי גרעי ישראל מבני נח שחייבים להעמיד דיינים ולקבוע משפטים ובתי דין אף שאין להם סמוכים. וא"כ אף

א. יש ללמוד דברי הרמנ"ן כחטיבה אחת עם מש"כ בפרשת רות עה"פ והיו לכם לחוקת משפט לדורותיכם בכל מושבותיכם. (מסעי, לה: כט). תמנית דבריו שם שאף שדיני ממונות ודיני מלקות וקנסות נוהגים בארץ ובחו"ל בפני הבית ולאחר החורבן מ"מ אין דיני מיתת ב"ד נוהגים אלא בזמן הבית, ודרשוהו מובאח אל הכהנים... ואל השופט, בזמן שיש כהן יש משפט, וכן מהפסוק מעם מוצחי תקחנו למות, בזמן שיש מוצח אחת ממית, וכאן הוסיף הרמנ"ן שאין דיינים ומינוי דיינים אלא בזמן שיש סמוכין, ומשכילה הסמיכה בטלים המשפטים.

ויש לדעת שהסמיכה המשיכה כמה מאות שנים אחר החורבן, כמבואר צרמנ"ס פ"ה מקדה"א, שבהל"א כתב אין קדה"א אלא בב"ד של סמוכיהם, ובהל"ג הוסיף שקדשו בב"ד עד סוף חכמי הגמרא בעת שחזרה ארץ ישראל ולא נשאר שם ב"ד קבוע, והוא צימי אבי ורצא.

שאין לנו סמוכים ידועי חכמי הסורה את הנועקים לדן ע"פ דיני הסורה, ואולי אפילו ע"פ חוקי המלכות, דלא גרעי מזני נח [אצל לא שידונו לפני שופטי צ"נ, דיש כזה משום לפניהם ולא לפני ערכאות].

לא חטע לך אשרה כל עץ אצל מזבח ה' אלוקיך (טז: כא).

כל אילן הנטוע על פתחי אלהים יקרא אשרה ואולי מפני שהוא שם דרך מראה... יזהיר שלא יטע אילן אצל מזבח ה' לנוי... ואסר אותו בעבור שהוא מנהג עובדי ע"ז וכו'.

**פירוש** מלח אשרה שהוא מלשון מראש נזרים אראנו מגבעות אשורנו, שהוא ענין הסתכלות, ויקרא כן בעבור שתכליתו וטעם נטיעתו שיראו אותו העם מרחוק ויתקבצו שמה.

**מקורו** של הרמב"ן לפירוש זה הוא ברמב"ם פ"ו מהל' עבודה זרה הל"ט, ח"ל הנוטע אילן אצל המזבח או בכל העזרה בין אילן סרק בין אילן מאכל אע"פ

לא חטע לך אשרה כל עץ אצל מזבח ה' אלוקיך.

כל אילן הנטוע על פתחי בית אלהים יקרא אשרה... יזהיר הכתוב שלא יטע אילן אצל מזבח ה' לנוי וכו', ורש"י כתב "לא חטע לך אשרה: לחייב עליה משעת נטיעתה, ואפילו לא עברה עובר בלא חטעה על נטיעתה, ולא חטע לך כל עץ אצל מזבח ה': אזהרה לנטוע ולבונה בהר הבית", וא"כ יאמר לא חטע אשרה וכל עץ אצל מזבח ה' אלוקיך. אבל הבונה בהר הבית אסמכתא מדבריהם, כי הכתוב לא אסר אלא הנטיעה לא חטע לך אשרה, ולא חטע כל עץ, אצל מזבח ה' אלוקיך. ע"ב.

**יש** לדעת במאי קמיפלגי הרמב"ן ורש"י בפירוש מקרא זה ומאי דמסתפק ממנו נ"מ להלכה, ויען כי דבריהם צאו במכלית הקיצור ארשום סיכום דברי המפרשים בזה עם קצת הערות.

**א.** רוב מפרשי רש"י חפסו שלדעתו יש כאן שני לאוזין; לא חטע לך אשרה, והוא אילן הנטוע כדי לעבדו, כמ"ש כאן הבחי' להדיא, ומתחייב עליה מלקות משעת נטיעתה ואפילו לא עבדה וגם אם נטעה בכל מקום ולא דוקא אצל המזבח. ועוד יש כאן אזהרה שנייה, והיא לא חטע לך כל עץ אצל מזבח ה', ועל לאו זה אינו עובר אלא "אצל מזבח ה'", שלרש"י פירושו כל הר הבית, ועץ הנאמר כאן פירושו אילן, וממלת כל דמיותר הוא מרבינן כל שהוא מעץ, כמו בונה בנין של עץ. שיש שני ביאורים למלת עץ; אילן, וגם כלשון התרגום אעין (האלן). וע"פ הגירסא המדויקת ברש"י המוצאה בספר זכרון\* מבואר קן ציומר, ח"ל

והרמב"ן מפרש שכל הפסוק ענין אחד הוא ואין לחלקו, שאשרה וכל עץ האמורים בפסוק שניהם ננטיעם אילן אצל המזבח משמע, ואינו ענין לע"ז אלא אפילו נטעו לנוי בעלמא נקרא אשרה ואסורה, ונראה

\*מראשוני מפרשי רש"י עה"ת; נכתב בשנת רס"ז והמתבר הדגיש בכמה מקומות שנתחבט מאד להעמיד הנוסחאות הנכונות ברש"י, ראה במבוא להוצאת ר' משה פיליפס, נרפס בשנים האחרונות, בערך תשי"מ - מ"ד בא"י בלי שנת ומקום הדפוס והמדפיס.



אלא הרחקה מדבריהם ואסמכוה אקרא דכל עץ, שבהל"ט כתב הנוטע אילן אלל המזבח או בכל העזרה... הרי זה לוקה שנאמר וכו' ובהל"י הוסיף אסור לעשות אכסדרה של עץ במקדש... אע"פ שהוא בצנץ ואינו עץ נטוע; הרחקה יחירה היא שנאמר כל עץ עכ"ל. ובקריט ספר כתב להדיא ק, "וצנץ עץ נראה דלא הוי אלל מדרבנן". אלל בראב"ד פ"א מבית הבחירה שהבאנו כתב כדעת רש"י, שבין של עץ במקדש הוי דאורייתא, ח"ל א"א והלא לשכת כהן גדול של עץ היתה וכו' וא"כ יש לתמוה למה שחק הראב"ד מלהשיגו בזה' ע"י כשפסק שאיסור בנין הוי רק הרחקה יחירה.

ואורי"י יש לומר שהראב"ד לא הבין זכוונת הרמב"ם באמרו הרחקה יחירה שהוא מדרבנן, אלל שהוא המשך לדבריו בזהל"ט. ששם כתב טעם איסור נטיעת אילן אלל המזבח מפני שהיה זה דרך עובדי ע"ז, וא"כ קשה הניחא איסור נטיעת אילנות אלל המזבח, אלל למה אסרה תורה בנין של עץ, וע"י הוסיף הרמב"ם לבאר שהטורה אסרתו משום הרחקה יחירה מע"ז, להרחיק מנהגיה מן המקדש חכלית הרחוק וכל מה שנקרא שם עץ עליו, לא רק אילן, אסרתו תורה שנאמר כל עץ. ואין לתמוה שהרמב"ם מתאר איסור דאורייתא בלשון הרחקה, שכן מצינו כמה פעמים בספר היד כשנחית לבאר טעמי המצות, שמסביר טעם איסור דאורייתא מפני מה אסרה תורה או צוה תורה מצוה זו כדי שלא יבוא לאיסור יותר חמור. לדוגמא ראה סוף הל' דעות הל"ז, הנוקם מחצירו עובר בלא חעשה, ובהלכה ח', וכן כל הנוטר לאחד מן ישראל עובר בלא חעשה (ובמנינו מנאן שחיס) כיצד היא הנטייה וכו' העושה כזה עובר בלא חטור. ומסיק הר"ם בטעם איסור נטייה ח"ל שכל זמן שהוא נטור... שמא יבא לנקום לפיכך הקפידה תורה על הנטייה וכו' שלכאורה למה לי טעם שמא יבא לנקום שהנטייה עצמה בלא חעשה דאורייתא ואסורה מאותו הטעם שהנקימה אסורה, שכן גזרה חכמתו יחז', ולמה כתבה כאלו היא הרחקה דרבנן, כדי שלא יבא לנקום, אלל קי הוא סגנונו בטעמי המצוות וכן בכמה דוכתי ואינו חוץ לשורה לפרש גם כאן כן.

שכן מפרש הפסוק לא חטע לך אשירה כל עץ, כלומר "שכל אילן הנוטע על פתחי בית אלוהים יקרא אשירה", ומה שהוסיפה הבחייתא לרבות בונה בית אינה אלל אסמכתא מדבריהם.

ב. ויש לעורר שכנראה לא פליג הרמב"ן אהך שהזכיר רש"י שאיסור זה כולל כל הר הבית, שכל הר הבית נקרא "אלל מזבח ה'" לענין זה, דפליג עליה רק באיסור בנין שהרמב"ן ס"ל שהוא אסמכתא מדבריהם, אלל בהך דנטיעת אילן אסורה בכל הר הבית מדאורייתא משמע דס"ל כרש"י. אלל הרמב"ם פ"ז מהל' עבודה זרה הל"ט כתב להדיא שאלל מזבח ה' הנאמר בענין אינו כולל הר הבית אלל מה שהוא אלל המזבח ממשי, או לכל היותר כל העזרה, וזה לשונו, הנוטע אילן אלל המזבח או בכל העזרה, \* בין אילן סרק בין אילן מאכל, אע"פ שעשאו לגוי למקדש הרי זה לוקה, שנאמר, וכו' ע"כ. וראה בכס"מ מה שדקדק בזה.

וראיה גם בעמק הנז"כ לספרי על ברייתא זו שהעלה שגם הרמב"ם וגם הראב"ד בפ"א מזהב"ח הל"ט (שנדון צו להלן) לא גרסי כלל הר הבית, לא בנוטע אילן ולא בונה בית, וראה גם בהגהות הגר"א על הספרי שגרס רק אילן באיסור הר הבית, ולא בנין.

ובראב"ד פ"א, מבית הבחירה הל"ט, כתב להדיא ח"ל והלא... בשמחת בית השואבה מקיפין כל העזרה גזוטרטא (של עץ) אלל לא אסרה תורה כל עץ אלל אלל מזבח ה' והיא עזרת כהנים משער נקטור ולפנים, אלל בעזרת נשים והר הבית מותר עכ"ל, [במשנה למלך חמה על הראב"ד שמשער נקטור ולפנים הוי עזרת ישראל, וא"כ גם עזרת ישראל בכלל האיסור, ומ"מ כתב "והיא עזרת כהנים", וראה מה שהציע להגיה בראב"ד מטעם זה].

ועוד יש לעורר בדברי הראב"ד שבסוף פ"ז מהל' ע"ז סותר מה שאמר בבית הבחירה, שכתב לישב מה שהיו צוים בעזרת נשים גזוטרטא שמחת בית השואבה ובימה של מלך בהקהל "שלשעתה היו" משמע דאף בעזרת נשים נאסר בנין עץ. וכבר העיר בזה הכס"מ. ג. ועוד יש לעורר שהרמב"ם פ"ז מהל' ע"ז כנראה ס"ל כהרמב"ן כאן, שאיסור בנין של עץ אינו

ובכן באמת נוטים דבריו, כשנדקדק בהם שכתב אסור לעשות אכסדראות של עץ וכו', אע"פ שהוא צנין ואינו עץ נטעו הרחקה יחירה היא שנאמר כל עץ. ומה שהוסיף אע"פ שהוא צנין ואינו עץ נטוע, שהוא כמקשה על עצמו, ואי מדרבנן היא מה לו להקשות, שכי סגנונו בכל היד החזקה היה לו לכתוב ואסרו חכמים כל צנין של עץ כהרחקה, ולמה מצא לנחון להסביר "אע"פ שאינו עץ נטוע" ולפרש מפני שנאמר כל עץ, ש"מ שנטעמא דקרא משמעי וכהמשך דבריו שבהלכה שלפניה. וכן משמע נמי לשון הרחקה יחירה, שאם מדרבנן היא היה משתמש בלשון דרבנן כמו והרחיקוהו חכמים, או אסרוהו חכמים, או מדברי סופרים אין לננות וכו', כך נראה לי ללול לשוני, ואחון מלים מבין.

ובספר יסל"מ הוצא במנחת חינוך שצ"ב כתב שעל צנין עוצרים בלא תעשה רק שאין לוקין עליו והרחקה שכתב הר"ם היינו שהחורה עשתה ההרחקה, וצריך אל עליון אשר הנחני בדרך אמת. אבל מה שמעיק הוא שנספר המצוות וכן צמין שצד, לא מנה אלא שלא לנטוע אשרה, ולא הזכיר כלל אסור צנין של עץ, משמע כהקריא ספר שבהרחקה דרבנן משמעי הרצ"ם.

וראה במיכור זכרון אליעזר (והוא ליקוט של חזו"ת מכמה גדולי תורה) סימן ע"ב, מערכה צנין זה לידקי הגאון ר' פרץ סרברובסקי שליט"א, וזה כמה הערות נכונות וימוקים משמעי לצל לצל שיטת הרמב"ם והראב"ד, ע"ש ותמצא נחם.

ולא תקים לך מצבה אשר שנה ה' אלוהיך (טז: כב).

**מצבה:** אבן אחת להקריב עליה אפילו לשמים. אשר שנה: מזבח אדמה ומזבח אבנים צוה לעשות ואת זו שנה כי חוק היתה לכנענים. ואע"פ שהיתה אהובה לו בימי האבות עבשיו שנאה מאחר שעשאוהו אלו חוק לע"ז, לשון רש"י... ולא הבינותי שהכנענים גם במזבחות גם במצבות היו נהוגים שהכתוב אומר ונצתם את מזבחותם ושברתם את מצבותם... והנראה בעיני כי היו הכנענים השטופים בע"ז עושים בכל בתי אלהיהם מזבח להקריב עליו קרבנות, ואבן גדולה מרצבת על פתח הבית לעמוד עליה הכומרים, ואילן נטוע חוצה לה לאשר דרך הבאים שם, וה' שנה ומאס כל מעשיהם ואסר המצבה והאשרה ולא השאיר רק המזבח שהוא צורך הקרבנות אשר צוה בהם והיו נחת רוח לפניו מאז קדם היות ע"ז בעולם וכו'.

עליה, כאשר כתבו רש"י והרמב"ן, אלא תכליתה "שמתקצצים אללה", וכן הצין הלח"מ דעתו. הרי שפרט אחד פליג הרמב"ם גם על רש"י וגם על הרמב"ן, דאיהו ס"ל שהמצבה היא אבן אחת דוקא וכל שנעשה מאבנים הרבה אינו בכלל הלאו, אבל הרמב"ם כתב שהוא צנין, ופרט אחד מסכים עם הרמב"ן שמסיק "שהמצבה אבן אחת להקטיר או להקריב עליה או להיות הכומרים עומדים עליה". ואף שהרמב"ם כתב שהכל מתקצצים אללה והרמב"ן כתב שהכומרים עומדים עליה אין צרך שינוי טעם. אבל מרש"י משמע שהמצבה נעשית להקריב כמזבח ממש ואיסורה היא רק משום שהיא מאבן אחת, אבל כל שאין מקריבין עליה אינה באיסור הקמת מצבה.

וישיבות הרמב"ם צריכה תלמוד לדעת מה דחקו לפרש שהמצבה אינה דוקא אבן אחת, נגד משמעות המקראות ונגד הגמרא בירושלמי. וגם מנ"ל להרמב"ם שהמצבה אינה להקריב כדמשמע פשוט המקראות

א. צחק שהסכימו רש"י והרמב"ן שמצבה היא אבן אחת ומזבח היא צנין של אבנים ועפר לא הראו מפרשי רש"י מקורו לה, אבל לכאורה מוכח כן מהמקראות עצמם, שמצבה מצינו לשון הקמה וצמזבח לשון צנין, לא חקים לך מצבה; ופסל ומצבה לא תקימו; ויקס יעקב אבן וירימה מצבה, ועוד. וצמזבח וצנין נח מזבח; וצסוף פ' בשלח וצנין משה מזבח; וצפ' כי מצא וצנין שם מזבח. ומצינו גם שניהם יחד צפ' וישלח, "וצנין שם מזבח ויצב מצבה", שוב חפשי ומלאמי שלא רק שמוכח כן מן הכתובים אלא שכן איתא להדיא בירושלמי ע"ז פ"ד ה"ד אמר ר' יוחנן מצבה שהיא יחידית, מזבח, כל שאבניה מרובות וכו'.

ואף שמוכח כן מן המקראות ושכן איתא בירושלמי מצינו להרמב"ם שטה אחרת בזה. ו"ל צהל' ע"ו, פ"ו הל"ו, מצבה שאסרה תורה היא צנין שהכל מתקצצין אללה ואפילו לעבודת ה' שכן היה דרך עכו"ם עכ"ל. וכוננו ברורה שאין המצבה נעשית להקטיר ולהקריב

זיעקב אבינו [ויסך עליה נסך ויזק עליה שמן] ובעוד מקומות נביאים, אלא שהוא בנין שמתקבצים אליו כדרך עובדי ע"ז. וגם על הרמב"ן יש לעורר כן שאף שכתב שאכן אחת שמקריבין עליה הוית מצבה שאסרה תורה, מנ"ל להוסיף שנראה בעיניו שגם אכן גדולה שהוקמה למעמד הכומרים בכלל המצבה שאסרה תורה אפילו עשאה לשמים. ויש להניח שדאי היה להם להרמב"ם והרמב"ן מקור בדברי חכמים שבנין לאסיפת עובדי הית"צ או לש"ן לעמוד עליו לעבדות ה' או לחכם לדרוש לעורר לבנות לעבדות ה', נאסרה כלל לא תקים לך מצבה, וכעת לא ידעתי מקומו.

ב. ועוד יש לשאול, לדעת הרמב"ם שאסור לבנות בנין אסיפה לעבדות ה', איך אנו גויים בני כנסיות שמויחדים לכך, ולדבריו נחיר החפלה רק בבנין שאינו קבוע לעבדות ושללא נבנה מתחלתו לשם אסיפה לעבדה. והנעתי הערה זו לפני הגאון ר' מרדכי סאווינטי מבאסטון שליט"א, והשיב שנדמה לו שלשון בנין שכתב הרמב"ם כאן אינן משמעו במובן בית שיש לו כותלים וגו' ושעיקר חשימו הוא מחוכו, אלא "בנין" משמעו אכטצא או חומה ומגדל שהוא אטום ונעשה להשתמש עליו מלצה, ולפיכך כתב שמהצבה היא בנין שמתקבצין אלה, ולא כתב שמתקבצים בה, או בתוכה, שוב דייקתי בלשונות הרמב"ם בכמה מקומות שכשמדבר על בית אינו קוראו "בנין", אלא בית, וכשמדבר על מזבח ומצבה וכדומה קוראם "בנין", והנה כמה דוגמאות, ריש פי"א מהל' חפלה לרין להכין בית שיכנסו בו לתפלה, (ולא כתב להכין בנין), ובפ"א מהל' ע"ז הל"ב ובנו לו היכל (ולא ובנו לו בנין), וכן ברש בהב"ח, מ"ע להיות בית לה' מוכן להיות מקריבין בו, ובמזבח ומצבה לשון בנין, שם הלי"ג המצבת... בנין אבנים, ועוד ועוד, (ואף שמלאמי ילדים מה"כ, ע"פ רוב כך הוא). והנאמי לו עוד ראיה מדברי

החינוך תל"ג, שמציא דברי הרמב"ם בזה"ל, כתב הרמב"ם שהמצבה שאסרה תורה היא בנין גבוה של אבנים או של עפר שהיה מנהג העכו"ם לבנות ולהתקבץ עליו לעבודתם [אגב, הרמב"ם לא הזכיר כלל שהיא בנין עפר ואבנים, אלא כתב בנין שמתקבצים אלה, ומשמע אפילו של עץ או מתכת] הרי שגם החינוך כתב שהמצבה היא בנין אטום כעין מזבח, ושמשמשין עליו.

עוד כתב שם החינוך [וכנראה שמכאן ואילך הו' דעת עמנו במהות המצבה, ואינו המשך של "כתב הרמב"ם] אין בכלל האיסור זה בנין המזבח "אלא שלא נעשה כן בשאר מקומות". ונראה שכוונתו לבאר שהיות שהמצבה והמזבח בנין של אבנים ועפר מהו המצבה האסורה ומהו המזבח שמוותר ומאזנה לבנות. (בשלמא לרש"י והרמב"ן הו' מצבה אכן אחת ומזבח בנין של אדמה ואבנים הרבה), וע"ז מירץ שכל בנין שאינו המזבח של העזרה או ההיכל הו' מצבה, ואולי אפילו אם בנה מזבח שני בעזרה או בהיכל נקרא מצבה ובשביל הכי אין עושים מזבחות מרובים בהיכל. \* (במזבח העולה שבעזרה פשוט הוא שאין לעשות שני לו, שהרי מקומו מכוון ביותר וע"פ נביא וכו', ואין משנים מקומו לעולם, ראה רמב"ם פ"צ מבית הבחירה).

ג. מזה שהוסיף הרמב"ן בטעם היסוד המזבח אע"פ שהכנענים עשאוהו ג"כ חק לע"ז, מפני שהוא יתצ' וזה בהם מאז קודם שהיתה ע"ז בעולם, נראה שהיסוד זה למד הרמב"ן ממשנה דע"ז מד ע"כ, שאל פרוקלוס את רבן גמליאל שהיה רותן במרחץ של אפרודיטי, כחצי בתורתכם לא ידבק בידך מאומה מן החרס, מפני מה אתה רותן במרחץ של אפרודיטי, אמר לו... אני לא באתי לגבולה, היא באה לגבולי (שהמרחץ קדש לה).

לא תקים לך מצבה אשר שנה ה' אלוקיך (טז: כב).

אשר שנה, ביאר כי השם צוה מזבח אדמה תעשה לי... וביאר משה כי באלה יחפץ (מזבח אדמה ומזבח אבנים) להוציא המצבה כי שנאה כי כל מעשיהם (של עבדה זרה ועובדיה) שנואים לפניו וצוה שלא יעשו

ואל תתמה שמהיכתי תיתי שיהיה מותר להוסיף על כלי המקדש המפורשים בתורה ועל כגון דא היה לנו לאסור משום לא תוסיף. שמצינו לא רק שמותר אלא שאף כן עשו, ראה מלכים א' ז: מט, דברי הימים ב' ד: ז, ח, שהוסיפו שולחנות ומטרת בהיכל ובזירות בעזרה, וס"ל לרבי אלעזר בן שמוע בברייתא דמנחות צט ע"א, שסדרו לחם הפנים על כל השולחנות וכן הדליקו בכל המטרת. ובה נחא מה שהוסיף שלמה שולחנות ומטרת בהיכל והשאיר מזבח הזהב יחידי ולא הוסיף עוד מזבחות, שלבאורה קשה, או שירבה כל הכלים שבהיכל או לא ירבה כלל, ומה ראה להשאיר רק המזבח יחידי, ונחא לפמ"ש החינוך שאסור להוסיף עוד מזבח משום לא תקים לך מצבה. ואגב יש לדעת מה ראה שלמה להוסיף עשר מטרת ועשרה שולחנות, איזה צורך ואיזה טעם יש בדבר. ואין כאן המקום להאריך בזה.



וכן בפירוש התורה סוף פ' דהר שס"ל שכלל אין איסור אכן משכית משום לתא דע"ז אלא שהשחחיה בפישוט ידים ורגלים היו עבודה שבמקדש ומן העבודות שאין לעשות דוגמתן בחוץ. (וראה כ"מ פ"ב מציאת מקדש הל"ד שהוכיח שהשחחיה שבמקדש נקראת עבודה), ו"דוגמתו" פירושו על רצפת אבנים כאשר היא במקדש, וראה גם כל דברי הכ"מ פ"ו מע"ז הל"ו, ו, ולפ"ו יחא מאי דדרשין שבמקדש מותר ובארצכם חסורה דכל עיקר איסורו אינו אלא משום שהוא עבודה שבמקדש.

וראוי להסתפק לדעת רש"י אם נאסרה נמי השחחיה על רצפת אדמה במדבר, דהוי דוגמת המשכן שהיתה רצפתה של עפר, וכמבואר בחוספות סוטה טו ע"א, ד"ה וצית עולמים. ואולי עוד יותר, שהשחחיה על רצפת אבנים תהיה מותרת במדבר ואף דכתיב אכן משכית להשתחות הרי אינה דוגמת המשכן, ויחכן שאין איסור אכן משכית נוהגת עד שבאו לארץ דבארצכם כתיב, והחינוך מסיק שנוהגת בכל מקום ובכל זמן. ועוד יש לדון בענין, שכלל מנא לן הך הלכתא שהעזרה צריך להיות לה רצפת אבנים ולא סגי בקרקע עולם כאשר היה במשכן. ברמב"ם פ"א מזהב"ח הל"י כתב ומרמזים כל העזרה באבנים יקרות, וכתב עלה הכס"מ "הכי משמע בכמה מקומות", ואינו מספיק שמלשון הרמב"ם משמע דהלכתא היא, והן אמת שכן מפורש בכמה מקומות שרצפת המקדש של אבנים היתה, אבל טעם הדבר למה בנוה כן ומנלן שמצוה לבנותה כך לא נחזרה.

בקריית מלך להגאון האדיר שי"ח בן הגרי"י שליט"א כתב, ח"ל ומרמזים העזרה באבנים יקרות: מלכים א' ו: טו, (וצריך לתקנו ה: לא), אבל בכל המפרשים על אחר משמע שאותן האבנים שמשו ליסודות הבית ולא לרצפתו, ותרומתו "אבנים גדולות אבנים יקרות" כדמות במשקל, כדמשמע פשוטו של מקרא ליסוד הבית, וקשה להעמיס בפסוק שהמכוון הוא הרצפה. ועוד, שלימד הבית כתיב וצית [ר"ל בהיכל] לא היתה רצפת אבנים, כאשר נוכיח הלאה, ועוד כתב שם הקריית מלך, "ועיין שה"ש רבה ספ"א דקרקע הבית היה מקורה [מרוהט] צורותיה, וצ"ע". כנראה כוונתו להקשות והא רצפת אבנים צעי. ואם כן איני מבין קושייתו. שבאמת רק העזרה היתה מרופפת באבנים אבל ההיכל כולו לא, ראה להלן במלכים א' ו: ל,

ואת קרקע הבית צפה זהב לפנימה ולחיתון, ופירש שם רש"י וכן שאר המפרשים שרצפת ההיכל היתה מרופפת זהב, וממילא יחא המדרש, שהרצפה היתה של עצי צרשים ועליהם ציפוי זהב, ולשן ציפה זהב מורה שגוף הדבר אינו זהב אלא נעשה ממה שנעשה ועליו כיסוי דק של זהב, כעין הארון וכו', וברלב"ג פירש קן להדיא, שהרצפה נעשה מעץ ארו או צורות וציפו אותה זהב. וזוהי מדוקדק דברי הרמב"ם שכתב ומרמזים כל העזרה באבנים יקרות, שר"ל העזרה די"קא, ולא ההיכל.

וברמב"ם עצמו, לעיל מיניה בהל"ח, משמע שפסוק זה אצית קאי ולא על הרצפה, ח"ל כשבוים ההיכל והעזרה בוים באבנים גדולות ואם לא מצאו אבנים בוים בלבנים... שנאמר אבנים גדולות אבנים יקרות ליסוד הבית ע"כ. ומה שכלל העזרה (כשבוים ההיכל והעזרה) נראה שכוונתו לכותלי העזרה שעליהם שיך לשון בוים, אבל על הרצפה אין מחלים לשון בוים אלא מרמזים. ומה שהוסיף הרמב"ם שמהאבנים הגדולות והיקרות בנו גם כותלי העזרה, (או יסודות כותלי העזרה) צעת שבפסוק לא נזכר אלא "ליסוד הבית", עיין כס"מ שגם על המוצא קאי, ונראה שכל דבר שצריך יסוד ילפינן מפסוק זה שנאמר "ליסוד", ולא רק הבית עצמה, ואין לומר שגם הרצפה נכלל בזה, מלבד הטעמים הנזכרים, שהרי בהלכה י', כשהמדובר הוא הרצפה, כתב שמרמזין את כל העזרה באבנים ולא הוסיף לא מצאו אבנים מרמזין בלבנים.

וראוי שלדעת הרמב"ם אה"י, אין רצפת אבנים אלא למצוה, לרומם בית אלוקינו, ובדיעבד גם על רצפת אדמה או רצפת מחבת עבודתו כשרה, ואולי זהו כוונת הרמב"ם שכתב ומרמזים העזרה, שמשמעו שכן היו עושים, ולא שהוא חייב גמור ולעיכובא, ואין הכרע בדבריו, אבל דעת רש"י נראה ברור שרצפת אבנים חייב גמור הוא שכתב שאסרה חורה להשתחות על רצפת אבנים בגבולין משום שהיא דוגמת פנים, כנזכר לעיל, שמע מינה שבמקדש צריך הרצפה להיות של אבן, דאי לאו חייב גמור הוא אלא שכן היו נוהגין למה נאסרה השחחיות אבנים בגבולין.

ולרש"י עדיין קשה א"כ חאסר נמי השחחיה בחוץ על רצפת עץ או רצפת זהב, שהיא דוגמת השחחיות היכל שהיתה רצפתה של עצי צורות מרופפת זהב, כנזכר, ובהיכל היה הכהן נכנס להשתחות ולא

והרצח לעמוד על עיקרן של דברים יעין  
בזכרים כד, צעי רבי אמי מדלדלה אבן ועמד עליה מהו  
וכו' רב זוטרי צעי לה הכי, צעי רבי אמי נעקרה האבן  
ועמד במקומה מהו, כי קדיש רצפה וכו' או דילמא עד  
לארעית דמהוס קדיש וכו', דרך שירות בכך או אין דרך  
שירות בכך, והרמז"ס השמיטו, וראה רמז"ס וכס"מ  
סוף פ"ה מציאת מקדש, ואין להביא ראיה דרצפת  
אבנים מעבצת מהא שכתב הרמז"ס פ"א מציאת  
הבמירה הל"י "ואם נעקרה אבן אע"פ שהיא עומדת  
במקומה פסולה", דמאי שייך לשון פסולה אם אינה  
לעיכובא, שכוונת הרמז"ס בפשיטות שפסולה מלעשות  
עבודה עליה משום שהכהן צריך לעמוד על רצפה  
מקודשת ואם נעקרה הואיל ונתקלקלה פקעה  
קדושתה, כהא דגמרא זכרים הנו', וממילא עבודתו  
פסולה, אבל אי לא היה שם אבן אבן מעולם ועמד על רצפת  
עפר מקודש, דילמא אה"נ עבודתו כשרה.

הוא ציאה ריקנית, ראה רמז"ס פ"ז מציאת מקדש  
הל"י, והוא ממשנה דתמיד ריש פ"ז. ויש לישבו שרש"י  
ס"ל כשיטת הסמ"ג, הוצא בכס"מ שם, שגם כהן  
הנכנס להשתחוות חייב משום ציאה ריקנית ורק בנכנס  
לעבודה מותר להשהות בהיכל להשתחוות בגמר  
העבודה, ואין לאסור בחוץ אלא דוגמת השתחויה  
שבהיכל שהיא עבודה, ולא אסרה תורה בחוץ אלא  
השתחויות שהן כעין פנים, היינו שכשעלה בלבו  
להשתחוות לה' ולפני הדבר גאונו נופל על פניו בפישוט  
ידים ורגלים, וזו השתחויות העזרה, ולא השתחויות  
ההיכל האסורה בפני עצמה ואינה מותרת אלא בגמר  
עבודה, והוא דחוק.

ועוד קשה לרש"י שאם כדבריו שאיסור השתחויות  
אבן משכית היא משום דוגמת מקדש ולא משום חוקת  
ע"י, מאי צעי לאו זה בפסוק שכולו בע"ז משמע.

על פי שנים או שלשה עדים (יו: ו).

ועל דרך הפשט אמר הגאון רבינו סעדיה... שנים: עדים, או שלשה: (דיינים) המקבלים עדות השניים...  
אבל כמדומה לי שטעה הגאון בדינו כי עדות דיני נפשות לא תקובל רק בפני סנהדרין של כג, וכו'.

חזן מן הסנהדרין, שני חכמים גדולים הראויים ללמוד  
ולהורות בכל התורה כולה וכו', וכן פסק הרמז"ס  
פ"א מסנהדרין הל"ה ע"ב זר"ן.

בבראיה הדין הר"ן בכוונת רש"י שלכך לא פירש  
"שנים לדבר" כאשר פרשוהו הרמז"ס ורוב הראשונים,  
דקשה ליה לרש"י איזו חשיבות יש במספרים אלו, ועוד  
יותר קשה שכלל מה לנו ולאנשי העיר, ואפילו יהיו  
כולם עמי הארץ, כל שהנ"ד חכמים על פיהם יהיה כל  
רוב וכל נגע, זמה איכפת לנו אם אין שם עוד שני  
חכמים, ועוד מי קבע שיעורים אלו של שנים לדבר בכל  
התורה ועוד אחד לשמוע, ולמה לא שאלה הגמרא  
אמימרא דרב מאי טעמא, או מנה"מ וע"כ פירשו  
רש"י דאסנהדרין קאמר רב, וצעי שלשה דיינים מחוץ  
הכ"ג שמצינים לשון העדים שיהיו ב"ד לקבלת עדותם  
(ולא מפי המורגמן) ושנים מהם שראויים לדבר לשונם  
כדי שיוכלו לחקור ולדרוש עדותם. אלא שלפ"י יש  
לדעת למה צעי רש"י שנים שיכולים לדבר, ולמה לא  
יספיק באחד שידוע לדבר לשונם והשנים מצינים אף  
שאינם מהירים להשיב ולדבר בלשונם. ועוד קשה לרש"י  
שהרי אמר רב כל עיר שאין בו וכו' ולא קאמר כל

באור שמה פ"ג מהל' סנהדרין הל"ז דקדק  
מלשון הרמז"ס דס"ל כרבינו סעדיה גאון, עין היטב  
דבריו בפנים כי דקות הנה.

וראה גם חידושי הר"ן לסנהדרין ח ע"ב, שכתב  
שרש"י ס"ל כרבינו סעדיה דאימא התם אמר רב יהודה  
אמר רב כל עיר שאין בו שנים לדבר ואחד לשמוע אין  
מושיבין בה סנהדרין, וכתב רש"י שנים לדבר: בשצעים  
לשון, ואחד לשמוע: שיהא מצין בשצעים לשון אע"פ  
שאינו יודע להשיב, ע"כ. ח"ל הר"ן, פירש רש"י  
בשצעים לשון וכו' כדי שאלו הג' יכולין לקבל עדות  
העדים שיעידו באיזה לשון מן הלשונות, ולפי פירוש  
משמע דנ"ד של שלשה יכולין לקבל עדות של דיני  
נפשות עכ"ל הר"ן. וגם הבאתי ראיה שכן היא דעת  
רש"י משמעמא דמוציא שם רע, חכמים אומרים בכ"ג  
יש סנהדרין, ודוק ברש"י ח ע"ב ד"ה אבי אמר.

מידהא, מסיק הר"ן, "ואינו במשמע דודאי כל  
הנ"ד הנריבין בגמר דין צריבין בקבלת העדות הלכך  
משמע שכל הנ"ד צריבין שידעו לדבר בשצעים לשון  
ושכולן יקבלו העדות בדיני נפשות, וכן כתב הרמז"ס  
פ"ז מהל' סנהדרין הל"ז, ולפיכך פירשו שיהיו בעיר,

סנהדרין, משמע כהרמב"ם שצאנשי העיר משמע.  
והאגב אורחא למדנו דבר חדש, דס"ל לרש"י שכשם  
שאין צ"ד שומעין עדותם מפי חורגמן כך אין העדים  
שומעין הדרישית וחקירות מפי חורגמן, אלא מפי צ"ד,  
דאל"ה למה צריכין שנים לדבר, יספיק בשלשום ראויים  
לשמוע ואפילו אינם יודעים לדבר, ויצדקו העדים ע"פ  
חורגמן, ותשובותיהם של העדים ישמעו מפי העדים  
עצמם שמצינים הצ"ד לשונם אלא שאינם מהירים לדבר  
בו.

ב. ועוד יש להעיר שדעת הרמב"ם שהך שלא  
תהא צ"ד שומעו מפי החורגמן הוא רק מעלה, שיש  
להשתדל להשיג דיינים כאלו אבל צדיעבד אס שמעו  
מפי החורגמן שפיר דמי. והוא חידוש וארשום ראשי  
הדברים בקיטור.

ראשית לעורר שלא מלאחי שיפסוק הרמב"ם  
שאם שמעו צ"ד הגדת העדים מפי חורגמן שעדותם  
בטלה, ודוק בלשוננו פ' כ"א מהל' סנהדרין הל"ז, וזה  
לשונו וצריך להשתדל ולצדוק ולחפש... ושדעו ברוב  
הלשונות כדי שלא תהא צ"ד שומעת מפי החורגמן  
עכ"ל. משמע שהוא דין של לכחילה שצריכין להשתדל  
ולחפש בזה, אבל צדיעבד לא פסק, וראה בלחם משנה  
שחמה על הרמב"ם שהחניח שאין שאר המעלות  
הנזכרות בעלי שיבה, בעלי קומה, בעלי מראה, וכו'  
לעיוכזא, אבל מנ"ל דגם שיהיו יודעים בשנעים לשון  
אינו מעבד ושמשום זה פסק בהל"ז שצ"ד של שלושה  
לא צעין יודעין ברוב הלשונות אף לכחילה.

וראדה גם צפה"מ מכוח ו ע"ב, על הא דאיתא  
במשנה רבי יוסי אומר לעולם אין נהרגים עד שיהיו פי  
שני עדיו מתרין בו, שנאמר על פי שנים עדים, דבר  
אחר על פי שנים עדים, שלא תהא סנהדרין שומעת  
מפי החורגמן, וכחז עלה הרמב"ם "והוא דבר ברור,  
וראוי לסמך עליו", מלשון זה משמע נמי דאינה דרשה  
גמורה, אלא סברת רבי יוסי היא, שדרך הרמב"ם  
להסיק בכל פלוגתא שבמשנה כמאן הלכתא, וכאן כתב  
שראוי לסמוך כי ברור הוא, ר"ל כי היא סברה ישרה,  
וע"כ ראוי ונכון להשתדל ולחפש דיינים כאלו, אבל לא  
צדיעבד פסול אס הצ"ד שומעים עדותם מפי  
חורגמן, כל שמעידין העדים צפי צ"ד, כאשר יתברר  
להלן.

שוב ראיתי שהחוו"ט כתב כן מדעת עצמו מבלי  
להזכיר הרמב"ם צפה"מ וציד חזקה, וזה לשונו... מנ"ל

לרבי יוסי להוציא אלו צ' הדרשות מן הכתוב, אלא  
דעיקר קרא דריש עד שיהו פי שני עדיו מתרין בו,  
ודבר אחר אית ליה מסבירא ואסמכיה אקרא, וקסבר  
דסברא כי האי לא אצטרך קרא וקרא כי תהא  
לאשמעין עד שיהו עדיו מתרין בו, והשתא דכתב קרא  
אסמכין נמי עליה שלא תהא צ"ד שומעת מפי  
החורגמן עכ"ל.

ולפ"ז יש לתמוה על מה שפסק הרמב"ם פכ"א  
מסנהדרין הל"ח, שלא יהיה הדין שומע טענות הצעלי  
דין מפי החורגמן אלא א"כ היה מכיר לשונם ושומע  
טענותיהם, ואם שומע לשונם רק אינו מהיר צה כ"כ  
כדי להשיב לה יעמוד חורגמן להודיע אותם פסק הדין  
ומאזיה טעם וזהו זה וחייב זה. משמע מלשונם שאין זה  
מעלה לחוד אלא דיתא הוא, ואם עברו ושמעו טענות  
הצב"ד מפי החורגמן בטלה דינם. והתמיהה היא שאם  
בטענות צעלי דין כן, ק"ו שאין שומעין הגדת עדים  
מפי חורגמן, שכל עצמה של הלכה זו מעדים למדים,  
שבמשנה מכוח ו ע"ב חנן שלא תהא סנהדרין שומעת  
מפי החורגמן דכתב על פי שנים עדים, מפייהם ולא  
מפי כתבם, ובגמרא איתמר עלה הנהו לעחי (דוברי  
לעזות שאין הדיינים מכירים) דאחו לקמיה דרבא,  
אוקי רבא חורגמן צינייהו ופריך בגמרא והיאך עבד  
הכי והחנן שלא תהא צ"ד שומעת מפי החורגמן וכו',  
ופירשו הרמב"ם שהי לעחי צעלי דין היו, כדמשמע  
הלשון אחו לקמיה דרבא, ומדהקשו עליה ממתניתין  
דמשמע צעדים, ש"מ דחד דיתא להו, וכן כתב הסמ"ע  
סימן יז ס"ק י"ד "שעיקר הדרשה הוא צעדים...  
ומעדים למד לצב"ד, דחד טעם לשמיהם, דיותר יכול  
להתברר האמת וכו'" וא"כ איך יכול דין חורגמן דבעל  
דין להיות יותר חמור מדין חורגמן דעדים.

בדאמורא יש להוכיח כדעת הצ"ח שחידש שם  
ס"ק ט' שכל ענין מפייהם ולא מפי חורגמן הנאמר  
בצעלי דין אינו אלא מדרבנן, ולכחילה בדאפשר... אבל  
היכא דלא אפשר לא תקטו רבנן, ראה שם כל דבריו  
בפנים, ולפ"ז הוא הך דלא ישמעו צ"ד מפי חורגמן  
צעדים וצב"ד שנים בכל הצדדים, ורוח אלוקים דיבר  
בהצ"ח.

ובי"ש"ב הרמב"ם "שלא יהיה הצ"ד שומעין טענות  
הצעל דין מפי החורגמן וכו'", בלשון שמורה שאף  
צדיעבד אין דיניהם דין כששמעו מפי חורגמן, יש  
לישבו לדעת הצ"ח שהאיל והוא אותו הדין של לא תהא

הרמז"ס לכתוב שמדברי סופרים חותמין דיני ממונות בעדות שנשטר אע"פ שאין העדים קיימין, שמדין עדות הגדלת בטלה ומצוטלת, שכבר מתו או כבר נעשו פסולים ואין מקבלים עדותם, וגם צעדים חיים וכשרים הלא הגידו שלא בפני צ"ד, וא"כ אדרבה ממש"כ צפ"ט מוכח להיפך שדעתו שאין הגדה ככתב פסולה כל שאינם אלמים או קומים או אחד משאר פסולי הגוף, אם כותבים כתב עדותם צ"ד.

ובענין הדבר שהרמז"ס הוסיף שם מדעמיה מה שלא חזר בגמרא, שהעדים נריכים גם להיות ראויין לשמוע, ואם הם חרשים פסולים מפני שאינם ראויים לשמוע, והטור הביאו כחידוש הלכה שחידש הרמז"ס, וז"ל שם לה: יב, החרש שאמר חז"ל בכל מקום זה שאינו מדבר ואינו שומע, ולכאורה נראה שאם הוא מדבר ואינו שומע שכשר לעדות, אבל הרמז"ס כתב (שהוא פסול מפני) שצריך שיהא ראוי לשמוע דברי הדיינים והאיום שמאיימים עליו, עכ"ל, אשר לפ"ז יולא שאם העדים ראויים לשמוע יכולים צ"ד לקבל עדותם מפי תורגמן, כל שמעידים צ"ד, כשם שמקבלים עדותם ככתב צ"ד, אלא שצריכים "להשתדל ולחפש" היכא דאפשר שיבינו הדיינים לשון העדים ולא יטערו לשמוע מפי תורגמן, דיותר יכול להתברר האמת בהכי, כאשר כתב הסמ"ע.

וראיה גם ריטב"א מכות ו ע"ב, ד"ה שלא חתא צ"ד שומעת מפי התורגמן שהוכיח שכן הוא דעת רש"י צפה"ת, שדקדק רש"י לכתוב מפיהם: ולא מפי כתבם, שלא ישלחו עדותם לצ"ד באגרת ע"כ ברש"י, וכתב הריטב"א ש"מ דס"ל דעדותם בטלה מפני ששלחו עדותם לצ"ד, הא כל שמעיד עדותו ככתב לפני צ"ד מפיהם קרינן ביה, ומסיק הריטב"א, וכן נהגו ועוד נראה לי לדקדק שהא שכתב רש"י שלא ישלחו עדותם באגרת, ולא כתב סתמא שלא ישלחו עדותם לצ"ד, משום שרצה להדגיש שדוקא אגרת, שהוא סיפור דברים שמגיד מה שראה וידע, הוא שאין מקבלים מדין ולא מפי כתבם, אבל כל שחל עליו דין שטר, שנעשה מדעת המתחייב וכו', שמשוי מה שכתבו לחפזא של שטר, דניס צ"ד ע"פ עדותם והוי הגדתם עדות גמורה כאילו נחקרה עדותם צ"ד, ויספיק בהאמור.

צ"ד שומעת הגדת העדות מפי תורגמן ומשם למדוהו לצעלי דין כאשר כתב הסמ"ע, וצעדים כתב הרמז"ס להדיא שהוא רק לכתחלה ובדאפשר על כן לא חזר על הדברים צעלי דין וסמך על מה שפסק בעיקר ההלכה היינו לגבי עדות שאינו אלא מעלה שצריך להשתדל להשיגה.

ואין להקשות על האמור ממה שכתב הרמז"ס פ"ג מעדות הל"ד, "דין חורה שאין מקבלין עדות לא צדיני ממונות ולא מפי כתבם... אבל מדברי סופרים שחותמין דיני ממונות בעדות שנשטר אע"פ שאין העדים קיימין, כדי שלא לנעול דלת מפני לוין, ע"כ, א"כ שפיר מצינו שהיא דרשה גמורה שאין צ"ד מקבלין עדות ככתב ומהאי טעמא לא מהני עדות שנשטר אלא מתקנת חכמים, א"כ הוא הדין בהגדה ששומעין מפי תורגמן, דחד הלכתא וחד דרשה לתרווייהו.

אב"י אין זו קושיא כלל, דוק בלשון הרמז"ס שם, פ"ט הל"א, שהחרש השומע ואינו מדבר, או מדבר ואינו שומע, שהם כפקחים לכל דבריהם שדעתם נכונה וראיתם ראיה מעולה, פסולים להעיד מפני שהעד "צריך להעיד צ"ד בפיו, או שיהיה ראוי להעיד צ"ד בפיו, ויהיה ראוי לשמוע הדיינים וכו'" וכבר דקדקו רבותינו האחרונים במה שהוסיף הרמז"ס אחרי כתבו שצריך להעיד צ"ד בפיו או שיהא ראוי להעיד צ"ד בפיו, שמשמע דס"ל כרבינו חס שאין עדות ככתב (או מפי תורגמן) פסולה, ומפיהם ולא מפי כתבם בא לפסול חילם, אבל מי שראוי להעיד יכול לכתוב עדותו וצ"ד מקבלים עדותו ככתב, והקשו א"כ למה כתב הרמז"ס ששטרות הוי מדרבנן ומדאורייתא אין לדון על פיהם משום מפיהם ולא מפי כתבם, ראה כס"מ שם על אחר.

בבר נחית רבינו הנודע ביהודה לשמעמחא זו והאיר עינינו בהבנתה ראה תשובותיו מה"ק יו"ד סו, וחז"מ ל ס"ק יא, וזה תוכן דבריו, דודאי מהני הגדה ככתב כשהעד עומד צ"ד ומעיד הגדתו ככתב ומוסרו לדיינים, דגם זה הוי הגדה צ"ד, והא דשטרות דרבנן משום שלא העידו צ"ד והגדה חוץ לצ"ד אינו כלום. ועוד יותר, שעדות שנשטר כשרה אף כשהעדים כבר מתו או נעשו פסולים אחר שכתבוהו. וזהו שדקדק



על פי שנים עדים או שלושה עדים יומת המת (יז: ו).

**להקיש** שלשה לשנים וכו' ואין נעשים זוממין עד שיזומו כולן, לשון רש"י. וכן אם נמצא אחד מהם קרוב או פסול עדות כולם בטלה והם כולם נהרגין ומשלמין ממון בהזמתן, שעיקר הכתוב להקיש שלשה לשנים לכל דבריהם בדעת רבותינו ע"כ...

הרמב"ן, וממשיך הרמב"ן לבאר ועוד יש נפ"מ אחרת כתובתה מהא דמקשינן שלשה לשנים [ה"י] לא קאי רק על הא שכתב שם נמצא אחד מהם קרוב או פסול עדות כולם בטלה אלא אף על מה שמוסיף אחריו, והם כולם וכו' וכאלו כתב וכן יש עוד נפ"מ שם העידו שלשה בחיוב מיתא או ממון והזמו כולם אין אומרים שיהרגו או ישלמו רק השנים הראשונים שהעידו תחלה, שהגדת השלישי לא מעלה ולא מורידה וממילא אין הגדתו משווה לעד ואין זו הזמה, שהרי לא זמם כלום שהגידו כזר נדון על פי שנים עדים, (וכעין לאוסרה על בעלה באלו). ולזה כתב הרמב"ן שכולם עדות אחת ואף העד השלישי נהרג או משלם ממון, כדאמר רבי עקיבא, מכוח ה' ע"ב, לא בא השלישי להקל עליו אלא להחמיר עליו, וראה רש"י שם.

**בהשקפה** ראשונה נראים דברי הרמב"ן מחוסרים ביאור, שאחר שכתב אם נמצא אחד מהם קרוב או פסול עדות כולם בטלה הוסיף, "והם כולם נהרגים ומשלמין ממון בהזמתן, שעיקר הכתוב להקיש שלשה לשנים". לכאורה אין לו מובן, ואין ראשית דבריו מחוברין לסופם.

**ונראה** שמהלך הדברים כן הוא, נחמלה הציא דברי רש"י שמכת הך דמקשינן שלשה לשנים במקרא זה אין העדים נעשים זוממין עד שיזומו כולם, ואם החמו רק שנים מהם אין נעשים זוממין. וע"ז כתב הרמב"ן, וכן... ר"ל שעוד נפקותא איכא בהא דמקשינן שלשה לשנים, והיא שם נפסל אחד מן השלשה בקרוב או פסול אין אומרים תחקים העדות בשנים הנשארים אלא עדות כולן בטלה, וכאן צריך להיות פסיק בדברי

שום תשים עליך מלך אשר יבחר ה' אלוהיך בו (יז: טו).

**על** דעת המפרשים שיהיה נבחר ע"פ נביא או במשפט האורים, כי הוא יבחר ולא אתה וכו'.

**מה** שכתב הרמב"ן שמינוי מלך צריך להיות ע"פ נביא או ע"פ אורים ותומים בהשקפה ראשונה מתמיה הוא, שצדקתה דספרא כאן לא נזכר אלא נביא ומנא

וזה יהיה משפט הכהנים מאת העם וזבחי הזבח אם שור אם שה ונתן לכהן הזרוע הלחיים הקיבה (יח: ג).

זו מצוה מחודשת לא נזכרה בתורה, כי במדבר שלא היו זבחים שור ושה רק שלמים לא הזכירה להם, שאינה נהגת במקדשים, ועתה כשבאו ליכנס לארץ חרשה להם. וזה טעם מאת זבחי הזבח, כלומר כאשר יזבחו הזבח שהתיר להם (בפסוק) וזבחת מבקר ומצאנך כאשר צויתך ואכלת בשעריך. והנה (ע"כ) לא נתן אותה לאהרן בפי' ויאמר ה' אל אהרן (בפי' מתנות כהונה שבס' קרח) אע"פ שנתן לו שם התרומה והביכורים (שנהגין רק בארץ)... והטעם כי שם הזכיר (רק) כל אשר נתן לו בקודש, אבל הזרוע והלחיים והקיבה וראשית הגז חולין גמורין הן וכו'.

אפשר בהקצרה שרי צמר חלוה, וא"כ לפי דברי התוס' היה צריך לזוהם על זרוע לחו"ק אף במדבר משום הערלים. עוד הקשה שם הרי צהמה בעלת מוס דלא חויל להקצרה הותר להם, כמש"כ התוס' חולין י"ז ע"א, ד"ה ר' עקיבא, וא"כ תחייב זרוע לחיים וקיבה.

**ובספר** תרועת מלך להגאון הקדוש ר' יוסף וסמאנאוויץ הי"ד, סימן נ"א, כתב לישב שגברא

**הערת** בני הנזון כמר חיים ישראל שמעון שליט"א.

**בספר** מקור צדק (ח"א סי' יא) להגאון הקדוש ר' נחום גינצבורג הי"ד, הקשה לפמ"ש"כ התוס' יצמות דף ע"א ע"ב ד"ה מאי טעמא שאותן שלא מלו במדבר היו מותרין בצמר חלוה כיון שאסורין בקדשים מדי דהוה אכזי ואיל שהיו מותרין במדבר, דהיכא דלא

הרמז"ן שאסור בצער תאוה, ולא הותר במדבר אלא נבי ואיל ועופות, וע"ש עוד מה שכתב לישב אף לפי הלך שרמז"ן שערל היה מותר בצער תאוה.

אגבא קרמי שהרמז"ן לשיטתו איל, דס"ל בשמעתא דמס' חולין וינמות שם דבעלת מוס היטה אסורה במדבר אף דלא חזיא להקרבה וגם בערל מלדד

לא תלמד לעשות כחוצעבות הגוים ההם וגו' (יח: ט)

והזכיר בפרט מעונן, והוא הידוע בענינים.

מיסוד, וכן שור או כשב או עז כי יולד מלשון ילוד, וכן ס"ל לחכמים, שמעון מלשן עינים, ופרשוהו זה האוחז העינים, אבל פליגי אר"ש שהוא ביארו גם מלשון עונה ושכ"ו, וזה לא ס"ל כותיה. ור"ע ס"ל שמעון מלשון עונה, אבל לא מעין שכ"ו, אלא מלשון זמן ומועד קבוע, כמו עונת המעשרות, והא שהרמז"ן הוסיף שהוא גם מלשון ענינים, נריכים לדעת מקורו.

וגם יש לדעת מקורו של הרמז"ן צמה שכתב הלאה, "ומהם נעשו סימנים צעופות שבהם יודעו עתידות ולא לזמן גדול ולא לעתידות רחוקות יגידו רק בעתידות הקרובות לצא יודיעו" וכן הוא בחינוך מזה חק"י שהקוסם יודעים עתידות הקרובות, אבל לא עתידות הרחוקות, שלמעלה הגדולה הזאת לא יעלה וולתי נביאי האמת והלדק וכו' ע"ש בחינוך בארוכה. ובה שכתב הרמז"ן וגם זה מטעמי איסור הכלאים וכו' כנראה שמקורו במורה ח"ג פרק ל"ו.

וצריכים לדעת מקורו של הרמז"ן לביאור זה במלת מעונן, שלא נזכר בגמרא דארבע מיחות (סה ע"ב).

וזה"ל הברייתא שם. ח"ר מעונן ר' שמעון אומר זה המעבר שצעה זכור על העין (רש"י: שכתב ורע משצעה מיני צריות, ומעבר על עיניו ועושה כשפים), וחכ"א זה האוחז את העינים (רש"י: אוחז עיני הבריות ומראה להם כאליו עושה דברים של פלא ואינו עושה כלום), ר"ע אומר זה המחשב עתים ושעות ואומר היום יפה ללאת, למחר יפה ליקח וכו'. וכן הוא בספרי שופטים פסקא קע"א.

וגר"א פשוט שבהוראת מלח מעונן קמיפלגי, שרבי שמעון סבר שהוא מלשון שאר כסות ועונה וע"כ תרגמו על אלו שמכשפים בשכ"ו, והא דאמר שמעבר הש"ו על העין, משום דמפרש מעונן, גם מלשון עין שהוראתו שעושה מעשה עינים, והיו"ד דעין נהפך לו"ו, כמו "למען תוֹרָא" מירא, וכן "מיום הוֹסְדָה",

לא ימצא בך קוסם מעונן ומנחש ומכשף וחובר חבר ושואל אוב וידעוני ודורש אל המתים (יח: ט-יא)

והזכיר מכשף שם כולל לכל הכשפים, וחובר חבר ושואל אוב וידעוני, והם פרטים בבשוף וכו'.

שקושים האברבנאל מתמיה משנה לא וזה ממקומה, ויבא מי שדעתו רחבה מדעתיו ויבאר סדר המקראות. **בפסוקים** אלו נפרטו - שמונה מיני פעולות אסורות, והן: קוסם; מעונן; מנחש; מכשף; מוֹבֵד; חֹזֵר; שוֹאֵל אוֹז; (ושואל) ידעוני; ודורש אל המתים.\* וכולם ביארים חכמים, מעונן — זה העובר שצעה מיני זכור, וחכ"א זה האוחז את העינים, ר"ע אומר זה המחשב עתים. מנחש — זה האומר פתו נפלה מפיו, מקלו נפלה מידו וכו', וכגון אלו שמנחשים צעופות

**האברבנאל** יבא לחלק וכתב שאין כיסוף שם כולל אלא מין אחד ממינים האסורים והביא ראיה לדבריו שזכר מכשף באמצע רשימת הפעולות האסורות, ואילו היה שם כולל להם היה מזכירו בראשו או בסופו, והיא קושיא חזקה על הרמז"ן. ומה שכתב הרב שמואל זעירא לישבו, "שהיא הנותנת וכו'" אינו ישוב, וכמעט מלחיק.

וגר"א לומר שמקורו של הרמז"ן לזה הוא מדברי חכמים במשנה וברייתא, כאשר נבאר. ואף

ואין מעביר בנו ובתו באש שבראש הפסוק מן החשבון, שהיה בעבודה זרה משתעי, כאשר כתב באן רש"י והרמב"ן על דעת רבותינו. ואף שלפ"ו יש לדעת מה בעי באן בסדר הכשפים, מ"מ את אין לנו אלא מה שהוראות חכמים בפירוש המקרא.

ובחולדה, בעל אוב — זה פיתוס המדבר משחיו. וידעוני — זה המדבר בפיו. וקוסם — מזולת צרמנ"ס פ"א מע"ז הל"ז, אחיו קוסם זה העושה וכו', ומקורו בספרי שופטים, פסקא קע"א. וראה נמי בקריית מלך שהביא מקורות ממדרשים לכל אחד ממינו הקסמים שהזכיר הרמנ"ס. חובר חזר — אמר חזי מאן דלמיד זכרוא ועקרצא ומכוין דלא לחקו, ודורש אל הממים — זה המרעיב עצמו ולן בית הקצרות. וכו'. וראה הכל בפנים במשנה וברייחא דארבע מיתות, ס"ה ע"א וע"ב, ובגמרא שם ובמשנה סו ע"א. ורק צחק דמכשף לא מצינו שום ביאור מה הוא, ש"מ שהוא שם כולל לכל, ולא פעולה פרטית. ובמשנה סו ע"א שנו קסם, המכשף — העושה מעשה חייב, אבל לא ביארה מהיא הכישוף, וכן בספרי שופטים ביארו המנויים במקרא אחד אחד, וזלמי הכישוף.

ודעת הרמנ"ס נמי נראה כן. דוק בדבריו פ"ו מע"ז הל"א, ב', כיצד הוא מעשה האוב, כיצד הוא

תמים תהיה עם ה' אלוקיך (יח: יג)

שנייחד לבבינו אליו לבדו ונאמין שהוא לבדו עושה כל והוא היודע אמתת כל עתיד... ולא נבטח שיבואו דבריהם (של הוברי שמים) ... נאמין שכל הבאות תהיינה כפי התקרב האדם לעבודתו וכו', ראה כל דברי הרמב"ן.

היא כלל רבים צמוג צטחון שנדמה להם שהצטחון מחייב להאמין בכל מקרה שפוגש האדם שמעמידהו לקראת עתיד כלתי מוכרע או לטובה או לרעה שצטח יהיה הטוב, ואם מסתפק וחושש אולי יהיה להיפוך הרי הוא מחוסר צטחון, ואין הוראה זו בצטחון נכונה, שכל שלא נתברר בנבואה [או באוריס וחומים: הרמנ"ן] גורל העתיד אין העתיד מוכרע כי מי יודע משפטי ה' וגמולותיו, אבל ענין הצטחון הוא האמון שאין מקרה בעולם, וכל הנעשה תחת השמש הכל הכרחי מאתו יתב' (ולא ע"פ מערכי האצטגנינות וכו'), וכאשר האדם נפגש במקרה של סכנה עליו להשריש בלבו שאין כאן פגע רע מצד המקרה רק הכל מיד ה' צין לטוב וצין להיפוכו, ואפילו אם יבואו מה שמפחד ממנו הכל רצון ה' הוא. ועל כן, מסיק החזון איש, שהאמונה והצטחון אחת היא, רק האמונה היא המבט של בעל האמונה, והוא מבט כללי, כמי שמסתכל על חוג הארץ ועל המפרש צה והוא עומד מחוצה לה, והצטחון הוא מבטו של בעל האמונה על מצב עצמו וכל

בהשגת הרמנ"ן על סה"מ, צ"מאות ששכח אותן הרב", עשה ח', מנה תמים תהיה עם ה' אלוקיך למצות עשה, וביארו כמו שכתב כאן בהרחבת הדיבור קצת, ראה דבריו גם שם. וראיתי דבר חדש בזה צטח ספר חרדים שלמד מדברי הרמנ"ן כאן שצטחון צה ה' מ"ע. ר"ל שחמים תהיה עם ה' אלוקיך ה' ציווי על הצטחון. ואין החרדים תחת ידי כעת על כן אעתיקו כפי שראיתי ציטוד העבודה להגאון הקדוש מסלאנים, ח"צ פ"ח מצוה י"א. ח"ל כתב הרמנ"ן תמים תהיה עם ה' אלוקיך, ורצונו שיהיה לאדם צטחון בשלמות עליו ושלא נשאל מהוצרי שמים והחזים צכוכים ולא מזלות, מה שעמיד להיות... וכתב החרדים וממנה נלמד דמצוה היא לצטח בהש"ח בכל עניי העולם, וכן מפורש בקבלה ברוך הגבר אשר יצטח צה, ארור הגבר אשר יצטח צאדם ומן ה' יסור לבו, חה לשון הרמנ"ן וכו', ע"כ ציטוד העבודה.

ובעין זה כתב החזון איש בקונטרס "על עניי אמונה וצטחון", ריש פ"ב, חה תמצית דבריו: טעות

עניינו, ולרוב, קל יותר להיות בעל אמונה מצעל בטחון.

**בנראה** נוצעים דברי המו"ל ציבור הנטחון מדברי הרמב"ן כאן ולפי הסבירו של החרדים.

**ולפי** האמור אנהר לן עינין בדברי רש"י כאן, שגם רש"י פירש כן ענין של תמים תהיה, ו"ל, תמים תהיה: תהליך עמו בתמימות ותפסה לו וכו' אלא כל מה שיביא עליך תקבל בתמימות, ע"כ.

לא תסיג גבול רעך אשר גבלו ראשונים בנחלתך אשר תנחל בארץ (יט: יד)

**אזהרה** שלא ישנה תחום החלוקה שחלקו נשיאים את הארץ לשבטים, או ליחיד מהם, ועל כן אמר אשר גבלו ראשונים... וטעם המצוה שלא יחשוב אדם.. שטעו החולקים או יוציא בלבו לעז על הגורל... על כן צוה כאן שלא יחלוק אדם על החלוקה ההיא וכו'. ועל דעת רבותינו שהוא אזהרה לעוקר תחומי של חבירו בארץ שעובר בשני לאוין [לא תגנוב ולא תסיג] וכו' וגם רבותינו עצמם הזכירו מניין לעוקר תחומין של שבטים שעובר בל"ת וכו'.

שבת אחד והוסיף על שבת שני.

**שוב** הקשה הרמב"ן לדעת רבותינו איך יפרשו מה שהוסיף הכתוב "אשר גבלו גבלו ראשונים" שלדבריהם אין לאיסור זה קשר לגבולים אשר קבעו מחלקי הארץ, שאלו גבול שצריך ישראל עוברים. ומשום כך דחק לפרש שהזהיר הכתוב בזהו, כי התחום החדש ניכר וידוע וממילא אין אחד משנה אותו, והעלה הרמב"ן לפרש בין שני הפשטים, שגם "רבותינו בעצמם" הזכירו מנין לעוקר תחומין של שבתים וכו' וא"כ הכל עולה יפה, דגבול רעך קאי אכל גבול שבין שני שכנים, ואשר גבלו ראשונים קאי אמשנה תחום השבטים.

**ולפי** האמור יוצא שהעוקר גבול שבין השבטים עובר בלא חסיו גבול ראשונים אפילו באופן שאין בו גניבת קרקע כגון שהשני צדי הגבול שלו, או המעתיק גבול שבינו לשבינו אחר כדי להרחיב שדה חבירו ולהקטין שלו וממילא עוקר גבול השבט המתחם ביניהם. נמצא שהעוקר גבול שבין שני שכנים ומסיגי אחר, בין ישנים בין חדשים עובר משום לא תגנוב, ובארץ ישראל אף משום לא תסיג גבול רעך, ודוקא באופן של גניבה.

**ובזה** יש להבין מה שהוסיף הרמב"ן שאין להשיג גבול אשר גבלו ראשונים "לא בסתר ולא בגלוי" והוא תמוה, דאם יש איסור בדבר מה לי סתר מה לי גלוי ולמה צריך להדגישו. ולפי הנאמר נחא, שנסתר ר"ל באופן שיש בו גם משום גניבה, ובגלוי ר"ל אע"פ שאין בו צד איסור ממון, כמו באופנים הנזכרים, מ"מ עובר.

**דברי הרמב"ן** מצוירים למורגל בסגנונו ואינם זקוקים ציבור. אכל היות ורציתי לת"ח מופלג ששנה נכוונת הדברים אבארם בקצרה, מחלה כתב לפרש המקרא על פי פשוטו, שהאיסור קאי דוקא אמשנה תחומין שקבעו מחלקי הארץ ר"ל אלעזר הכהן ויהושע בן נון וגשאי המטות, ע"פ הגורל, והו "אשר גבלו ראשונים". ולפי" המסיגי אחר גבול שבינו לבין שכנו שאינו מתחומין שנקבעו ע"פ גורל, כגון אחים שחלקו ננכסי אביהם וקבעו גבול חדש בין חלקיהם ואח"כ הסיגי אחד מהם הגבול החדש אינו עובר בלאו זה, דדוקא אגבול שגבלו ראשונים קפיד רחמנא.

**ואח"כ** כתב הפירוש "על דעת רבותינו" [והוא מש"כ רש"י כאן והרמב"ם פ"ו מהל' גיטות הל"י י"א] שחולק על הפירוש הראשון. שלפי פירוש רבותינו המסיגי כל גבול שבינו לבין שכנו עובר בלאו, ואינו ענין לתחומים שקבעו ראשונים דוקא. ונוסף על לאו זה עובר בלאו דגניבה. ואם אין בו משום גניבה אף שהוא מתחומין אשר קבעו מחלקי הארץ אינו עובר. ולאו זה אין עוברים עליו אלא בארץ ישראל, דנחלתך אשר תנחל בארץ כתיב, שכו"ל עובר משום לא תגנוב, ובארץ עובר גם משום לא תסיג גבול רעך, ואפילו אם אין בו משום גניבה כגון ימיני שנטל חלקו על המיזר שבין בנימין ליהודה וירש גם חלק אבי אמו משבט יהודה הסמוכה לחלקו מעבר לגבול שבין השבטים אין בו משום גול שהכל שלו, ע"כ גם משום לא תסיג אינו עובר. משא"כ לפי הפירוש הראשון שעובר משום ששינה הגבול אשר גבלו ראשונים, ובפרט שהקטין חלק

והעלה שמסחיתם לשון הר"ס משמע דעובר בכל שהוא... וחמיה לי שהרי הרמב"ם כתב להדיא פ"ו מגניבה הל' יא המסיג גבול רעהו והכניס... אפילו מלא אצבע וכו'. וטעמו נראה כסדרות המנה"ח שאינו איסור ממון, אלא מחומר של א"י היא. אך יש לדעת מקורו של הרמב"ם, מנ"ל שיעור של מלא אצבע לאיסור השגת גבול, וקשה לומר כמו שאמר לי חכם אחד שכוונת הרמב"ם במלא אצבע" כאלו לומר כל שהוא שאם כן היה לו לומר כל שהוא, ומה לו להמציא מליצה חדשה למושג כל שהוא שמוזכר בכל ספרי הי"ד, ובפרט שאצבע שיעור מקוים היא במדת שטח. והנראה לומר שהאצבע היא הפחותה שבשיעורים במדות השטח, וע"כ תפס הרמב"ם שהיות ואין השיעור מפורש באיסור זה וכל מקום שאין שיעור מפורש תפסין השיעור הפחות שבו, כל מלוא לפי ענינה, ויש להאריך טובא בנקודה זו ואין הזמן מרשה והא' דאמרנו שהאצבע היא הפחותה שבשיעורי שטח — ראה בפייט אז ראית וספרת לפ' שקלים שהולך ופורט כל מדות הארץ, החל ממלהך חמש מאות שנה, דרך יום, פרסה, מיל, ריס, קנה, אמה, זרת, סיט, טפח ואצבע, שהוא הקטן שבכולם, וכן אמר שם "מתחיל במדידה... עד שהוא מכלה באצבע הקטנה".

**אב"י** יש לדעת מה צעי הרמב"ן בהשלימו דבריו שפ"פ פשוטו וזה כאן שלא יחלוק אדם על החלוקה, "חו מלוא מבוארת ממה שזוה על פי הגורל תחלק נחלתו, ואמר אלה שמות האנשים אשר ינחלו לכם". דמאי ואומר, מה מוסיף לנו פסוק זה; שאין בו משום ראייה או סמך ליסודו של הרמב"ן.

**ובדאי** לעיין עוד במנה"ח מלוא תכ"צ שיש בו כמה הערות נכונות, ובראשן מש"כ שמצריחא דספרי מוכח שהגונב קרקע עובר בלאו דגניבה, והא' דאמרין בכל מקום שנחמטו קרקעות מגניבה, אינו אלא לענין קניני ודינו גניבה, ראה שם דבריו. וכעין זה כתב הרמב"ן בפ' צהר עה"פ לא תונו איש את עמיתו שאף שאמרנו חכמים אין אונאה לקרקעות, אינו אלא לדיני אונאה כגון ביותר משמות בטל המקח וכו' אבל שדאי המאנה את חבירו עובר בלאו אף בקרקע, שבו דיבר הכתוב שם.

**וגם** ראיתי שם דבר חמוה שכתב המנה"ח שנתתק אם עוברים אלאו זה בפחות מש"פ כמו בכל איסורים התלוים בממון וגם בלאו דגניבה, כמבואר בר"ס ריש הל' גניבה, או דילמא עובר על לא תסיג אפילו בקרקע כל שהוא, דגוה"כ הוא שאינו נוהג אלא בא"י דוקא, ש"מ דמקדושת הארץ קאתי עליה ואינו ענין לממון, דאי לאו הכי מאי שייטה דא"י לכאן,

## כי תצא

ומכור לא תמכרנה בכסף, לא תתעמר בה וגו' (כא: יד)

...ועשאו אונקלוס לשון סחורה, והבתינו בספרי ובגמרא יעשו אותו לשון שמוש... ואם נשתמש בה לוקה וכו'.

לאוין למה לי, לא תתעמר ומכור לא תמכרנה, דהיינו הך.

**גם** נחית ליכז מה שהקשה המשנה למלך על הרמב"ם שכתב"מ לאוין רס"ג כתב שהמוכר יפת תואר לוקה, ובהלכות זכורות פ"ו הל"ה כתב שאין המוכר יפ"מ לוקה. [אגב, בספה"מ מהדורת ר' חיים העליר לא גרים "ואם מכרה לוקה", וראה דבריו בפתח דבר שם עמוד יח, ד"ה ל"ת רס"ג וגם הערתו על לאו רס"ג].

**ראיה** כל דברי המיני תרגימא ותמלא נחת, שלא נגעתי אלא בקצה דבריו לעורר תשוקת הקורא לעיין בפנים.

**עיין** מיני תרגימא שנו"ג טובא בדברי הרמב"ן ובו כמה הערות ופירושים מאירות עינים וארשוס קצתם בקינור, ירד לעומק כוונת הרמב"ן במה שכתב "וצגמרא יעשו אותו לשון שמוש", בעת שהוא במשנה, ולמה העדיף להביא הגמרא. ועוד כמה הערות נכונות ברש"י בסוגיא שם, סנהדרין פה ע"ב. ועיין עוד בלחם משנה פ"ח מהל' מלכים הל"י מה שהקשה על דברי הרמב"ן כאן, וגם לזה נחית המיני תרגימא שם וגם הקשה על החינוך מלוא תקל"ג שלא נמכור יפת תואר ותקל"ד שלא נעבד ציפ"ת, שלא הזכיר אם העובר לוקה בעת שדרכו בכל ל"ת להסיק אי לוקין או אין לוקין עליו. גם הקשה שם לדעת הרשב"ם והאצ"ע שמפרשים לא תתעמר בה שהוא איסור מכירה, שני

לא יוכל לבכר את בן האהובה על פני בן השנואה הבכור (כא: טז)

ומ"ש על פני בן השנואה יראה לי שאין המצוה הזאת אלא בחיי הבכור, אבל אם מת הבכור בחיי אביו אף שהוא יורש חלק בכורתו בקבר ומוריש לבניו אם רצה הזקן יכול להעביר חלק הבכורה ממנו וירשו בני הבכור חלק פשוט, כי לא מצינו על פני רק בחייו.

והוא לפי דרכו נכמה מקומות להוציא דינים מחודשים מהפירוש הפשוט נמקרה אף שלא נזכרו דברי חכמים. נספרי כאן פסקא ו' (לפי גירסת הגר"א) דרשו האי על פני מלשון פנים ונא ללמד שהבכורה תלויה בפנים ואין האב יכול לבכר אחיו אף

שנולד לפני זה שהוציא פניו, שנאמר על פני בן השנואה הבכור וע"ן נכורות מ"ו ע"כ דדריש לה מיכיר, אמר ר"ש בן לקיש פדחת פוטר בכל מקום חוץ מן הנחלה מאי טעמא יכיר אמר רחמנא. (ואין הכרה נפדחת נדה, אלא עם פרצוף פנים והמוטס).

כי יקרא קן צפור לפניך... לא תקח האם על הבנים. (כב: ו, ז)

...ובתב במורה נבוכים כי טעם שילוח הקן וטעם אותו ואת בנו לא תשחטו ביום אחד כדי להזהיר שלא ישחט הבן בעיני האם כי יש לבהמה דאגה גדולה בזה ואין הפרש בין דאגת האדם לדאגת הבהמה על בניהם כי אהבת האם לבני בטנה אינו נמשך אחרי השכל והדבור אבל הוא מפעולות כח המחשבה המצויה בבהמות כאשר היא מצויה באדם, ואם כן אין האיסור באותו ואת בנו רק בבנו ואותו, אבל הכל הרחקה. ויותר נכון בעבור שלא נתאכזר וכו' זה הענין שגזר הרב שיש טעם למצוות מבואר הוא מאד, כי בכל אחד טעם ותועלת ותקן לאדם מלבד שכן וכו' וכבר אמרו רז"ל... הנה בארו שאין מניעת טעמי תורה ממנו יתב' "אלא עקרון בשכלנו וכבר נתגלה טעם החמורה שבהן לחכמי ישראל... והרב הזכיר מהם". וכו'

והפ"י האמור מיושג נמי מה שלכאורה קשה, שעדיפי מיניה היה לו לשאול, שא"כ שפיקר טעם האיסור הו' שלא נשחט הבן לעיני האם, לא הייתה התורה אוסרת רק שחיטת הבן לעיניה, בין אם שחט אח"כ האם בו ביום או אפילו לא שחטה כלל, דמאי שיטת דשחיטת האם לכאן וע"פ מ"ש"כ הרמב"ם שטעם איסור אותה ואח"כ בנה הו' משום הרחקה שמה ישחוט בנה ואותה, וכל לומר שהכל הרחקה שמה יבא לשחוט הבן לעיני האם. אבל עכ"ז עדיין קשה דא"כ למה המירה תורה שחיטת הבן בעיני האם כל שאינו שוחט האם בו ביום; שלטעמו עיקר האיסור נא משום לער האם כששוחט בנה בפניה, והשאר הרחקות, ואין אסרה תורה כל מיני הרחקות והעיקר המירה.

ב. ובעיקר שיטת הרמב"ם בטעמי המלות מסכים הרמב"ן עמו, והביא כמה ראיות מדברי חכמים שכן הוא, ושפתיו ברור מללו שדעת הרמב"ם בטעמי המלות היא דעת תורה, "שה שגזר הרמב"ם... מבואר הוא מאד... ואם אין לנו יודעים טעמיהן, אין זה מפני שאין בהן טעמים, אלא עקרון בשכלנו... וכבר נתגלה טעמן לחכמי ישראל, והרב הזכיר מהם".

ואגב, מלשוננו של הרמב"ן כאן ראייה למש"כ ר' גרשון הענוך, הרבי מראדזין, בהקדמתו לספר בית

א. בהשקפה ראשונה היה נראה שמה שכתב הרמב"ן, "ואם כן אין עיקר האיסור צואתו ואם בנו רק צננו ואותו, אבל הכל הרחקה כדי שלא נתאכזר", שהם המשך דברי המורה ולא דברי הרמב"ן שמקשה על המורה, שלפי סגנונו בכל התורה היה לו לכתוב, ואם כדברי הרב, או ואם כדבריו ולא לחצר דברי ענאמו והשגתו עם דברי מי שמביאו נחמד מחמת, דוק בכל פירושו עה"ת ומשכח שכן הוא. אבל ראיתי בפירוש הטור עה"ת שהביא דברי הרמב"ן ודברי המורה והעלה שמש"כ הרמב"ן "ואם כן הוא אין האיסור... אבל הוא הרחקה", שאינו המשך דברי המורה אלא השגת הרמב"ן על המורה, הביאו הרב שעוועל בהערותיו.

אבל כשמקדק במורה ענאמו (חלק ג, פמ"ח) נראה שממנו ילאו הדברים "ואם כן אין עיקר האיסור צואתו ואם בנו רק צננו ואותו, אבל הכל הרחקה", ו"ל הרמב"ם שם (בהרגוס קפאת, ודומה לו בהרגוס אכ"ת), וכן נאסר לשחוט אותו ואם בנו ביום אחד שמה ישחט מהם הבן לפני האם, וכו', הרי שהרמב"ם בטעמו הסביר שפיקר הטעם הו' משום שחיטת הבן בעיני האם והא דאסרה תורה גם שחיטת האם לפני הבן הו' משום הרחקה וחזוק לעיקר הטעם, שהוא בנו ואותו, "שמה ישחט הבן לפני האם".

בהם מים חיים מן העליונים אשר מימיהם נאמנים. וכללו של דבר... נראה מדבור המדובר כי נכנס לפרדס וכו'". והלשון "ויחזו מים תחתונים לשאוב בהם מים מן העליונים" הוא מליצה להך שהלבוש החיצוני — מים התחתונים — של טעמי המצוות הם צאמת מים עליונים... כי נכנס לפרדס.

ודוק כאן בלשון הרמז"ן כשמדבר בטעמי המצוות להרמז"ם משתמש בלשון "שנתגלו", או שרשן עתיק יומין, וגם שמניעת ידיעתו בטעמים הוא עוררן שכלנו", וביטויים דומים שאילו לא היו אלא המצאות הגיוניות אין הלשונות האלו מתאימות. לדוגמא: "שנתגלו טעמיהם לחכמי ישראל... והרב מזכיר מהם". ואם אינם אלא המצאות הרמז"ם מה שיך לומר שנתגלו, וגם שהרמז"ם מזכיר מה שנתגלו לחכמי ישראל; ויש להאריך טובא מעוד כמה מקומות בדברי הראשונים ואין צורך שמהאמור די ברור.

יעקב לאביו הגה"ק מאיצנע, שהאריך להוכיח בראיות שטעמי המצוות להרמז"ם במורה אינם כאשר דימו הפשוטים והמעקלים, שרצה הרמז"ם "להטעים" המצוות שלא תראינה כתפל ומחוסרי תכלית בעיני הבריות, ולכן המציא מדעתו איזה טעם הגון לכל מצוה וכו'. והאמת היא, טוען הראדזינער, שכל טעמיו של הרמז"ם סתרי תורה ודברי קבלה הם שהעטיפים בלבוש של הגיון ודברים פשוטים וסמך על "המציין יצין", ואת אשר איננו מן המצינים גם הלבוש החיצוני חוטלת היא לו. והביא שם שכן כתב הראב"ד בפירושו לספר יצירה. ראה שם כל דברי הראדזינער בצארכה ואני מבטיחך שתמצא אורה ושמחה ונחת.

ובן מלאחי להריטב"א בהקדמתו לספר הזכרון (הוצאת הרמ"י בלוי, ניו יורק, תשט"ז) שכתב שהמורה נבוכים פתח חלונות סתרי תורה ותעלומות חכמה... גם בטעמי המצוות פתח נור ויחזו מים תחתונים לשאוב

כי תצא מחנה על ארביך ונשמרת מכל דבר רע (כג: י)

ועל דרך הפשט היא אזהרה מכל הנאסר (כבר). ובספרי ונשמרת מכל דבר רע, יכול בטומאות וטהרות ובמעשרות הכתוב מדבר, ת"ל ערוה (ולא יראה בך ערות דבר), אין לי אלא ערוה מנין לרבות ע"ז ושפיכת דמים וקללת השם, ת"ל ונשמרת מכל דבר רע, כשהוא אומר דבר, אף לשון הרע. כי מלבד האזהרה שבאו באלו העבירות יוסיף לאו במחנה שנשמור בו מכל אלו העבירות, וכו'.

איו עבירה גורמת סילוק שכינה לא גילה לנו הרמז"ן שם. אבל בפס"ם כאן רמז לה צמה שכתב "והנה העושה עבירות הגדולות צמחנה כאלותם שכתב צהן שמו שיקוליהם צבית אשר נקרא שמי עליו לטמא (ירמיהו ז: ל) שמשמע עבירות שיש צהן שמן או אבירייהו דע"ז איסורי ערוה ולשון הרע המפורשים במקרא עצמו [ערוה בפירוש כחצי, ודבר רע פירשו דיבור רע], אבל עדיין יש לדעת מנין לנו לרבות ע"ז, שפיכת דמים, וקללת השם. הרמז"ן הביא הספרי שלמדס מריבוי דכל דבר רע, והיא גופא נריך ביאור, דמאי משמע. ונראה שכן פירשו, שזה לשון הספרי, ונשמרת מכל דבר רע, שומע אני טומאות ומעשרות (שכל דבר רע משמע שמרבה כל עבירה שהיא) ת"ל ערוה (ולא יראה בך ערות דבר) אין לי אלא ערוה מנין לרבות ע"ז ושפיכת דמים וקללת השם ת"ל ונשמרת מכל דבר רע (ר"ל שיש כאן ריבוי ומיעוט, מכל דבר רע — ריבוי; ערוה דבר — מיעוט ומה ראית לרבות אלו ולמעט טומאות ומעשרות) מה ערוה מיוחדת מעשה שגלו צה כנענים קך כל מעשה שגלו צה

דעת הרמז"ן שיש כאן לאו מיוחד לעבירות מיוחדות הנכללות תוך מסגרת "כל דבר רע", והן אלו שפרטן חכמים בספרי, וכן מנחה צמין המצוות "צמחות ששכת הרב כפי דעת הרמז"ן", לא חעשה יא, המגלת אסתר שם הסכים לדעת הרמז"ן ואף לא הציג שום טעם למה לא מנחה הרמז"ם!

א. והנה ברמז"ן כאן אין הכרע אי ס"ל שדוקא העבירות שפרטן הספרי עוזרין צמחנה משום ונשמרת מכל דבר רע או ס"ל שאלו לדוגמא נזכרו וגם עוברים על כל עבירות דומות שהן צבוג "דבר רע". ואם גם בכל הדומות לאילו עוזרין יש לדעת מהיא הבחינה, ר"ל צמה נדע איו עבירה היא כטומאות ומעשרות שאינה נכללת בנשמרתם מכל דבר רע ואיו דומות לאלו שפרטן הספרי ונכללות במסגרת דבר רע.

מדברי הרמז"ן בצפה"מ משמע שלא רק על אלו שזכרו בספרי עוברים אלא אף בדומות להן שז"ל שם שנמנענו בנאחנו על האויבים מכל דבר רע, כגון שפיכת דמים חולתו מן העבירות הגורמות סילוק שכינה מן המחנה עכ"ל, אבל מהוא המצות שבו נדע

ואיסור מיוחד, היינו רק במחנה, וגם שמנוה אסילוק שכינה, וכל דבר שגורם סילוק שכינה אסרה תורה במחנה בלאו זה. והביא סמוכין לו מלאו דלא חסיג גבול רעיק, שכל המסיג גבול רעהו עובר משום לא חגזול, ובארץ ישראל עובר נמי משום לא חסיג גבול רעיק נוסף על לאו דלא חגזול הנוהג בכל מקום, אף כאן במחנה אסרה תורה כל דבר שגורם לסילוק שכינה נוסף על אזהרתו הפרטי בכל מקום, עוד כתב הרמב"ן, אפשר שעובר נמי משום ונשמרת מכל דבר רע גם בהרהור, (הרהור כדיבור?).

דוק בכל דברי הרמב"ן ותמצא שכן הוא.

כנענים. ופירש הפרדו בספרי דבי רב דנקיט אלו מפני שהם עבירות שננטו עליהן בני נח ושעבורן גלו כנענים מן הארץ.

וה"פ נתזרר שאלו הן העבירות שעוברין עליהם במחנה משום לא יראה כך ערות דבר: עריות ולשון הרע דכתיבי בקרא, וגם המנוות שעבורן גלו כנענים מן הארץ, והן שבע מנוות בני נח.

(ב) עוד הוסיף שם הרמב"ן שלא חטעה לטעון שאין למנוותו במנין היות ואינו אוסר אלא דברים שכבר נאסרו ואין מוניס לאוין שנכפלו לחיזוק כל פעם שהזכירה עליהם תורה, שהלאו הזה מחדש מקום

וכסית את צאחך (כג: יד)

(דברי הרמב"ן בלאו חוץ ביאורו לפסוק י') וממנו נלמוד למקום התפלה וכו' וטעם כיסוי הצואה, שאין הצואה בטומאה שתטמא את מקומה ושתהיה בוקעת ועולה, אבל אסור לראותה בעת התפלה ובהיות הלב דבוק בשם הנכבד מפני שהדברים הנמאסים יולידו גנאי בנפש וישבש כוונת הלב הטהור, וכאשר נעלמה מעין רואה אין רע, ע"כ.

ע"א) שאסור להתפלל כשהצואה לפניו כמלא עיניו ואפילו מרחק גדול, וכן נקטינן. ויש להקשות מאחר שמוותר להתפלל כשהצואה לפניו בהפסק מחילה ואפילו בשל זכויות, א"כ כשהצואה חוץ לד' אמותיו הוא ג"כ ברשות אחרת וכמחילה דמיא שהרי כשהוא לאחריו או לנגדי מותר כל זמן שהיא חוץ לד' אמותיו, וא"כ אמאי אסור להתפלל כנגדה במרחק גדול אם היא חוץ כמלא עיניו ונראה הקדמת המשנה ברורה לסימן עט וגם שם סעיף ב']. ובע"כ ז"ל שכשהצואה מכוסה ממש היות כקבור, כלשון הרמב"ם פ"ג מק"ש הל"ט, "וכן אם כפה כלי על הצואה או על מימי רגלים אע"פ שהם עמו בבית הרי אלו כקבורין ומותר לקרות כנגדן", שהתורה אמרה וכסית את צאחך וממילא כיון שכיסה אותה שוב אינו זקוק לה ואפילו רואה אותה דרך הכיסוי של זכויות, וכל איסור ראיה כשאינה מכוסה הוא הרחקה דרבנן, ומדאורייתא כל שהיא מכוסה אינה אוסרת, שכל הך דינא שאין קורין ק"ש כנגד הצואה למדים מוהיה מחניך קדוש דכתיב כאן, כאשר ביאר הרמב"ן, וכן מוכח בכולה שמעתא דברכות וכן איתא להדיא בברייתא דספרי, ומה"ט אין ראיה הצואה אוסרת, ורבנן הוא דגזרו בהון או משום ערוה שאוסרת מדאורייתא בראיה, או משום שהדברים הנמאסים יולידו גנאי בנפש וכו', כאשר כתב הרמב"ן וכעין זה

בזונת הרמב"ן במש"כ שאין הצואה בטומאה וכו' היא שלכאורה יש לשאול מה מהני כיסוי הצואה הא עדיין היא שם במקום התפלה, על זה מבאר שאינה בטומאה, דאי מטעם טומאה קאמי עליה לא יהיו הכיסוי, דק"ל טומאה רואה נטומאה שנקברה או מכוסה בלי פותח טפח] בוקעת ועולה. אלא ארשיה קפיד רחמנא וכו', וראה גמרא ברכות, כ"ה, ע"א, במחלוקת אביי ורבא אי ילפינן צואה מטומאה וק"ל כרבא דאין למדים זו מזו.

אב"י יש לתמוה על הרמב"ן שחלה איסור תפלה וק"ש בראיית הצואה, וכתב טעם הכיסוי כדי שיהיה נעלמה מעין הרואה שנסוגיא שם מפורש להדיא שאין ראיה אוסרת התפלה, אלא היותה בלי מכוסה היא הגורמת משא"כ בערוה, שחלויה בראיה. ו"ל הגמרא שם ע"ב, אמר רבא צואה בעששית (מחיצת זכויות) מותר לקרות ק"ש כנגדה ערוה בעששית אסור לקרות ק"ש כנגדה. צואה בעששית מותר... דצואה בכיסוי תליא מילתא (דכתיב וכסית את צאחך) והא מיכסיא, ערוה בעששית אסור... ולא יראה כך ערות דבר אמר רחמנא, והא קא מיתחזיא,

ויש להאריך טובה צעק ונאיע רק הערה אחת ובקיטור נמרץ: אף דק"ל כרבא דצואה בעששית מותר להתפלל כנגדה עכ"ל רבא עצמו הוא דאמור שם (כו)



גם באב"ע אבל כשהוא מוכסה ונעשה מצותה אינה אוסרת ולא גורו זה רבנן, ורק כשלא נעשה מצותה אלא שמרוחקת וכו' אז גורו רבנן כשרואה, והיא כשעת הרשב"א, ראה סימן ע"ט, סעיף ב, שאוסר אפילו הוואה צדית אחר כל שרואה אותה, אלא שלדעת הרשב"א נראה דק"ל שהוא מה"ת, ואולי שאף הרמב"ן מסכים עמו בזה כאשר נראה מדבריו כאן, וראה בזה בארוכה במשנה ברורה שציינו.

השמר בנגע הצרעת (כד : ח)

יוסיף לאו בקרץ בהרתו וכו'.

בהרתו עובר, ואם סייעהו לוקה, והשוהו למקיף וניקף שניהם עוזרים, ואם סייע הניקף לוקה, וראה עוד משנה למלך ריש פ"י עשירי מהל' נרעת ד"ה ומ"ש רבינו, שנחשפק בזה והעלה מכת הך דמילה בנרעת שגם הקיץ בהרת חצירו לוקה והראה שכן כתב הרמב"ם צפה"מ נגעים פ"ו משנה ד'. וכן העלה למסקנא שגם הקיץ גם הנקץ עוזרים כמו קרחה, שריטה, כחוצת קעקע, ובכולם אם סייע הניקף הנקץ הנקרת וכו' לוקים.

וראה גם מנחת חינוך חקפ"ד שהעריך עיונו צשמעתא זו כיד ה' הטובה עליו ודן גם צענינים הנוכחים,

ב"שיון הרמב"ן שכתב בהרתו, ולא כתב צלשון סתמא, הקיץ בהרת, משמע שאינו חייב בקיץ בהרת חצירו. וכן משמע מלשון הרמב"ם ריש פ"י מטומאת נרעת, וז"ל, החולש סימני טומאה... מצאנו או מן הבגד או מן הבית הרי זה עובר בלא מעשה דמשמע שעל נגעי חצירו אינו עובר, ובמיוחד שדקדק לומר תואר הגוף — מצאנו — רק בנגעי אדם אבל בנגעי בגדים ונגעי צחים שינה טעמו וכחצו צמחא "או מצגד, או מצית" ולא מצגדו... מציתו.

אב"י מסוגיא דר"א דמילה מוכח להיפוך, דאיחא התם (שבת קלב, קלג) שהמל את המינוק שיש לו נרעת במקום מילה עובר משום לאו זה, ויתר על כן כתב ההפלאה צפנים יפות כאן שאף מי שאחרים קצו לא

השמר בנגע הצרעת לשמור מאד ולעשות, ככל אשר יורו אתכם הכהנים... תשמרו לעשות (כד : ח)

יוסיף לאו בקרץ בהרתו, גם בנמנע מהראות נגעו לכהן.

או להחליט וכו' ומנא דיין זו חכמים איסור קיץ בהרתו, וכתב שאין נראה לו מה שכתבו הפשטנים לבאר הפסוק והעלה שיש בו לאו ועשה, הלאו השמר בנגע נרעת והעשה לעשות ככל אשר יורו אתכם הכהנים, וכל מקום שיש לאו ועשה בדבר אחד הלאו אוסר שלא יעשה מעשה שעל ידו יחבטל העשה והביא דוגמאות לזה, וכן כאן העשה הוא שיעשה המצורע ככל אשר יורוהו הכהנים והלאו שלא יעשה דבר שעל ידו לא יוכלו הכהנים להורות כדין. וממילא מי שחולש סימני טומאה עובר בלאו של השמר בנגע הנרעת, שצוה מצטל הוראת הכהנים בהם.

א. מה שהכניס הרמב"ן הנמנע מהראות נגעו לכהן בלאו זה חידוש הוא, שלא נזכר במשנה דנגעים ז: ד אלא החולש סימני טומאה או המכיהו, פירוש שעושה בו מכה בלא כדי שימרחא כסימן טהרה. וכן לשון הגמרא בכל מקום, הקיץ בהרתו. ויש לדעת מקורו של הרמב"ן לזה.

ובראיה ע"פ מש"כ המלבי"ם צספרי כאן לבאר האין משמע מפסוק זה שיש איסור בקיץ בהרתו, שהרי בפסוק לא נאמר אלא השמר בנגע הנרעת לשמור ולעשות ככל אשר יורו הכהנים, שלפי פשוטו היו המצוה לנהוג בנרעת ע"פ הוראת הכהן, אם להסגיר

אשר לפ"י י"ל שס"ל להרמב"ן שגם הנמנע מהראות נגעו לכהן עובר על הלאו שגם הוא היו כעושה מעשה שלא יוכלו הכהנים להורות צנעו. ולא נעין "עושה מעשה" דוקא, אלא כל המונע הכהנים מלהורות צנעים עובר בלאו זה. וכן באמת נוטים דברי הרמב"ן.

אבל עדיין נשאר לנו לדעת מנ"ל להרמב"ן לחדש שהנמנע מהראות נגעו נכלל בלאו זה מאחר שאינו מוכר בדברי חכמים. ואע"פ שמלאנו בכמה מקומות שהרמב"ן מחדש דינים לפי משמעון של מקראות אף שלא נזכרו בדברי חז"ל, מ"מ אם נוכל למלא לו מקור שפיר טפי וניחא יותר.

והגדראה שציוניו של הגאון תכלת מרדכי מלאנו פשר דבר, שעל דברי הרמב"ן כאן "גם צנמנע מהראות נגעו" צ"ן לעיין בדברי הרמב"ן ריש פ' מזרע, (העתיקו הרב שאזעל מבלי להזכיר שמו עליו) ונראה שכוונתו למש"כ שם הרמב"ן, "ומדרשו בחזרת כהנים והוצא אל הכהן — שלא ישהה... שיוצא על כרחו אל הכהן", שציוס שנתרפא מסימניו יוצא אל הכהן בלי שיהיו, ואפילו בעל כרחו, שיראהו הכהן אם להסגיר, להחליט, או לטהר. נולד מצאתי לו ריע לפירוש זה בספרא. שכל הראשונים פירשוהו כפשוטו, שאינו צריך לשהות כלום משיתרפא אלא הוא מטהר ומגלה מיד... ואינו צריך להמתין שבעת ימים כק"י של מונצו שדן לפני רבי עקיבא המוצא שם על הך דרשה דהוצא אל הכהן, ועליו מסיק הספרא, א"ל רבי עקיבא שצדק בק"ו ובאמת היה צריך להמתין עוד שבעת ימים, ח"ל הספרא "הא מפני הדין הזה צריך הכתוב לומר

ציוס טהרתו והוצא אל הכהן, שלא ישהה", וככה פירשוהו שם הראב"ד, הרצ"ה הלל, הקרבן אהרן, הגר"א, וכל מפרשי הספרא האחרונים שראיתי (ומתמיה שלא הזכירו פירוש הרמב"ן על אחר) וס"ל להרמב"ן שאם רק המשהה מהראות נגעו, [שעליו להראות נגעו צו ציוס ואם לאו מציאים אותו בע"כ] ק"י למי שנמנע לגמרי מהראותו. ועל כן נראה לו לדבר פשוט שנכלל נמי זהא דכתיב השמר צנע הצרעת... לשמור ולעשות ככל אשר יורו אחכם הכהנים... כאשר ציויתים תשמרו לעשות, כאשר פירשו המלכים שכל מה שנצטוו ונזהרו עליו בפרשת נגעים נכלל באיסור האמור כאן. וגם הרמב"ן בעצמו פירש כעין זה כאן באמרו... הזהיר בכלן רק ככל אשר יורו אחכם הכהנים כאשר ציויתים".

(ב) ומדי דברי צו כדאי להזכיר שהרמב"ם צפה"מ לאוין סו, סה וכן ביד הל' טומאת צרעת פ"ה הל"א מנה המגלה סימני טומאה של נתק בלאו אחד, שנאמר והנתק לא יגלה והקוצץ סימני טומאה או משנה מראיהם למראה טהור ע"י שמקוה אותם באש וכדומה מנה ללאו שני, שנאמר השמר צנע הצרעת, ובהשגות הרמב"ן לשה"מ חלק על הרמב"ם וכתב שלא ידע למה מנאן לשמים שאלו השני לאויו ענינם אחד, שלא להסיר סימני טומאה בין בחגלחת בין בקליפה או במכות אש; וכן בכל הנגעים צין נגעי אדם צין נגעי בהמה ונגעי בהמה.

וראה בהסכמה המשותפות לספר שמירת הלשון של הגאונים ר' בלאל הכהן ור' יוסף ב"ר רפאל דיני ויילנא שדנו בדעת הרמב"ם והרמב"ן באורך.

זכור את אשר עשה ה' אלוך ללמרים (כד: ט)

אם באת לזיזור שלא תלקה בצרעת לא תספר לה"ר, לשון רש"י. ולפי דעתי היא מצות עשה ממש, כמו זכור את יום השבת לקדשו... זכור את אשר עשה לך עמלק... והיא אוהרה מלדבר לשון הרע וצוה במצות עשה שנוכח העונש הגדול שעשה ה' למרים הצדקת הנביאה... שתהא מזכיר זה בפה תמיד. ע"ב.

ב. יש לדעת להרמב"ן שמצוה לזכור צפה את אשר עשה ה' למרים, אי היא מצוה בכל יום כזכרית יציאת מצרים, או פעם צנעה כזכרית מעשה עמלק או אולי אינה מצוה התלויה בזמן, אלא כל פעם שמזכיר מה שעשה ה' למרים מקיים מצוה זו. וכבר דנו רבוקינו האחרונים בעיני זמני הזכירות בספריהם ראה לדוגמא מנחת חינוך מצוה תר"ג. יש שהעלו שאין לדמותו לזכרית יציאת מצרים שהתם הוא החיוב בכל יום משום דמרבין לה מקרא למען תזכור... כל ימי חיך. וזכירות

א. הרמב"ן פליג על רש"י שמדברי רש"י שכתב אם באת לזיזור וכו' נראה שהן זכור את אשר עשה ה' למרים היא מצוה חק להשמר מצרעת, ואיך ס"ל שהיא "מצוה עשה ממש" ר"ל ונמנה בתרי"ג כמו זכור את יום השבת לקדשו וכו' ודוק במצוה עשה שהוסיף הרמב"ן על מנין הרמב"ם, עשה ו, שמה שחסר כאן השלים שם, ראה גם בהסכמתם המשותפת לספר שמירת הלשון להגאונים דיני ויילנא, ר' יוסף ב"ר רפאל ור' בלאל הכהן, מה שט"י בדברי הרמב"ן.

מעשה עמלק יש דכזרי דתקנתא היא שזכרנה פעם בשנה אבל מן התורה אינה מצוה שנחית אלא כל פעם שזכירו מקיים המצוה, ואולי חיצו שזכירו לכה"פ פעם אחת כל ימיו. וגם יש דכזר שמדאורייתא מוזכרו פעם בשנה ורק קביעת הזמן, לפני פורים, הוא דרבנן. והדברים עתיקים ולא נרחיב בו הדיבור יותר מלהזכיר דעות רבותינו ולעורר שיחך לומר שהמצוה חלה עליו כל פעם שזכר לידו הנוכח או המאוחר לספר לה"ר, כגון שחוללת (מדומה) היא לו לספר מה שעשה או אמר פלוני, אי מחויב הוא לזכור, ולהזכיר בפה, את אשר עשה ה' למרים הנדקת, הנביאה, וכו' ושכל מעשיה הטובים לא הועילו, גם אמה אם תשכח באחין מדבר, בן אמן חסן דופי, לא תנצל.

ובמשי"ב כאן הרמב"ן שמצוה שהיה מוזכר זה בפה תמיד", וכן כתב הרמב"ם בהל' מלכים בענין זכירת מעשה עמלק, פ"ה, הל"ה, מצוה עשה לזכור תמיד מעשיו, וכו' אין להכריע, שמושג תמיד אינו ברור, דוק ברש"י ורמב"ן ריש פ' מצוה עה"פ להעלות נר תמיד,

זכור את אשר עשה לך עמלק (כה: יז)

וכן בספרי זכור אשר עשה לך עמלק, בפה: לא תשכח, בלב, ולא ידעתי מה היא הזכירה הזו בפה. אם לאמר שנקרא פרשת עמלק בציבור, ונמצינו למדין מן התורה בשניה זכור, ויהיה סמך למקרא מגלה מן התורה. והנכון בעיני שהוא לומר שלא נשכח מה שעשה עמלק עד שנמחה את שמו מתחת השמים, ונספר זה לבנינו ולבני בנינו מה שעשה לנו הרשע ולכך נצטוונו למחות את שמו. וכן במעשה מרים נצטוונו להודיע לבנינו ולספר בו לדורות אע"פ שהיה ראוי גם להסתירו שלא לדבר בגנותן של צדיקים, וכו'.

במה הערות נכונות בדברי הרמב"ן, שדבריו המועטים מתחזקים הרבה חידושים.

א. משי"ב שאם פירשו של זכירה בפה היא שנקרא פרשת עמלק בציבור", חידוש יש בדבריו שיש כאן חיוב להזכירו בציבור. שלא נזכר בפרשה ענין של ציבור רק שזכור בפה אשר עשה לנו עמלק, ומשמעו בין ביחיד בין בציבור. ואפילו אם נניח דקאי אקריאת פרשת עמלק שבתורה, הלא מדאורייתא יכול כל אחד לקרואה לעצמו. ואפילו לסברה שניה שברמב"ן, "והנכון בעיני", ללא קאי אקריאת פ' זכור שבתורה אלא שנודיע לבנינו ולדורותינו וכו' ג"כ הוא החיוב להזכירו ברבים. שזכרנו זה ר"ל להודיע בציבור אין נפקותא אי פירשו להודיע ע"י קריאת פ' עמלק או

ג. עוד יש להעיר שיש לתקן לשון הרמב"ן במלות עשה ו' שהוסיף על מנין הרמב"ם, וז"ל (בשני דפוסים שלפני), ומה מרים שלא דברה אלא בפניו של משה וכו', והוא קוטר משי"ב כאן, "ולא דיברה בפניו שיצא". ועוד מאי ק"ץ איכא, הלא כשמדבר לה"ר בפניו מגרע גרע שגם מצינו ועוצר משום לא תשא עליו חטא, כמבואר בגמרא ערכין טו ע"ב, כאשר ביאר בפתיחה לחפץ חיים המכונה מקור חיים, לאוין יד. לכן נראה שיש לתקנו ולהשמיט מלת "אלא", ולגרס ולא דברה (אלא) בפניו של משה, ואז הוא כלשונו בפה"ת. שוב ראיתי שזפתיחת חפץ חיים שם, מצוה עשין, בבאר מים חיים אות א', כתב, "וזה לשון הרמב"ן מצוה ו', נצטוונו לזכור בפה... ומה מרים שלא דיברה אלא [שלא] בפניו וכו', שקיים מלת "אלא" בהוספת מלת "שלא",

ד. ראה הערתנו לקמן כה: יז עה"פ זכור את אשר עשה לך עמלק, שנראה מדברי הרמב"ן שם וכן כתב החפץ חיים שהחיוב הוא להודיע [להזכיר בפה] ברבים את אשר עשה ה' אלוהיך למרים.

להודיע כל אחד לפי נחות לשונו, שאין ציניהם אלא הנוסח שמוזכר. וכן הצין החפץ חיים דברי הרמב"ן הללו, ראה בגליון "ממאמריו האחרונים של מרן החפץ חיים" הנספח ריש הציבור חובת השמירה, ובכמה הוצאות סוף הקונטרס שפת תמים, שהביא דברי הרמב"ן אלו וכתב עליהם וז"ל וזה דבר חדש שלמדנו מחורטו של רבינו הרמב"ן בציבור מקרא זכור... להודיע לרבים ולפרסם הדבר וכו' ע"כ דוק בדבריו שגם אפרשת זכור את אשר עשה לך עמלק וגם אפרשת זכור את עשה ה' למרים קאי. וראה גם ברא"ש פרק שלשה שאכלו, סימן כ', שכתב בספרו ראשונה שברמב"ן, שלא רק קריאת פרשת זכור היא מה"ת אלא אף קריאתה בעשרה הוא מה"ת.

**וראיתי** במנחת חינוך מצוה תר"ג שכחב "עכ"פ זה ודאי צדור דמלוא ביחיד ג"כ מקיים. רק פ' זכור נעשרה וצט"ח הוא מדברנו, אבל מה"ח די שיזכור יחיד צפה, וזה פשוט", והוא כממעלס מדברי הרא"ש והרמב"ן כאן.

**ובש"כ** שגם קריאתה בספר תורה פשוט לו שהוא רק דרבנן ג"כ יש עליו עוררין, ראה צ"ח ריש סימן תרפ"ה, ח"ל, בשלמא פ' זכור ודאי משמע פ"צ דמגלה [שקריאתה מתוך ספר תורה] הוי מדאורייתא מדאמר החס דהא דכתיב כתוב זאת זכרון בספר, האי זכירה קריאתה היא, דכתיב זכור את אשר עשה לך עמלק, יכול בלב... אלא צפה, הרי לך דזכירה צפה לקריאתה צט"ח קאמר. וכ"כ הסמ"ק... ע"כ.

**ב. ובש"כ** הרמב"ן שהנכון צעניו שהציווי הוא לומר שלא נשכח מה שעשו לנו עמלק עד שנמחה את שמו מחמת השמים, משמע מדבריו שאחר שימחה שמו מחמת השמים, שוב לא יהיה עלינו מצוה זכור ולא תשכח. והמנח"ח שם כתבו כמסתפק בדבר, ח"ל ואפשר אף צביאח משיחנו שיכרת עמלק מכל וכל ולא יהיה זכר להם, מ"מ הזכירה יהיה תמיד מ"ע לזכור ולא לשכוח, עכ"ל.

**ואולי** כוונת הרמב"ן באמרו שהציווי הוא שלא נשכח מה שעשה לנו עמלק "עד שנמחה את שמו", אין מובן מלת עד שיעור זמני, כמו עד עמוד הכהן לאורים ולתומים, וקצתו עד אור הזוקר, אלא שיעור בטיב ואיכות הזכירה. שנספר לצנינו ולדורותינו באופן שיעורר בהם ויזנו ללחוס בו ולמחות את שמו מחמת השמים. כמו חייב אדם לבסומי בפוריא עד דלא ידע,

שהוא שיעור באיכות הציסוס, וכן אין מצרכין על הנר עד שיאוחו לאורו, שפירושו באיכות האור, עד שיהיה מאיר לו שראוי ליהנות ממנו, ולא לומר שאין מצרכין עליו עד שכבר נהנים ממנו. אבל מתוך הדברים נראה יותר שרצה לומר שהוא שיעור זמני, וכאשר יכרת שמו חכרו של עמלק לא נחייב במצוות זכור ואל תשכח.

**ויש** לשאל א"כ אין למנותם במנין המצות כלל, שאין מצות הנוהגת לדורות. ולא נחית לענין זה שהדברים עתיקים וארוכים, ראה בשורש שלישי להרמב"ם בטה"מ ובמפרשים שם.

**ג. ומש"כ** ונספר זה לצנינו... כך עשה לנו הרשע ולכך נצטוונו למחות את שמו, נראה שמצוה זכור האמור בראש הפרשה לא קאי רק על "מה שעשה לך עמלק" דכתיב בתריה, אלא על הפרשה כולה קאי, ר"ל שגם מצווים אנו להזכיר צפה שיש מצוה "מחה תמחה את זכר עמלק מחמת השמים". והוא המשך אחד, והכי קאמר רחמנא זכור צפה: את אשר עשה לך עמלק ושלכך נצטוונו למחות את שמו.

**ד. ומש"כ** ויהיה סמך למקרא מגלה מן המורה, יש לדון בכוונתו בזה. ואולי היות ודעתו שגם זכירת מחיית עמלק נכללת במצוה זכור ולא רק מה שעשה לך, א"כ מקיימן מצוה זכור גם בקריאת המגלה בציבור, דאיחא בגמרא, ל' ע"א, שמלחמת מרדכי ואסתר היתה קיום של מחיית עמלק מהך דמוכרים ונעשים, וא"כ ס"ל להרמב"ם שקריאתה הוי זכרון למחיית עמלק ויש בה קיום מ"ע מה"ח, ודוק בזה כי קצתו.

## כי תבא

ולקחת מראשית פרי האדמה (כו : ב)

לא נתן הכתוב בהם שיעור אלא אפילו גרגיר אחד מכל המין ההוא פוטר כל השדה בדין תרומה, שחטה אחת פוטרת את הכרי, ובהערות הרב שעוועל: "ובדפוס ליסבון מוסיף — אבל רבותינו אמרו בשניהם להפריש אחד מששים, כך מפורש בירושלמי (פאה א : א) ע"כ.

**אבל** ראה רמב"ם פ"צ מהל' זיכורים הל"ז שיש לזיכורים שיעור אחד מששים מדרבנן. ועיין עוד חוס' יו"ט למשנה הנוכרת ובשאר מפרשי המשנה, ובמיוחד ראה במשנה ראשונה. מדברי כולם יולא שהרמב"ם פסק בירושלמי ריש פ"ג לזיכורים שיש שיעור לזיכורים מדרבנן. [ומש"כ הכ"מ שם שהכי משמע נמי

ויש לעיין בדבר, שמשנה מפורשת היא, פ"ב לזיכורים משנה ג, שהתרומה יש לה שיעור והזיכורים אין לו שיעור. ועל כרחק בשיעור דרבנן משמע שמדאורייתא גם תרומה אין לה שיעור, ממילא מוכח שהזיכורים אין לו שיעור אף מדרבנן, וכן כתב הרע"ב שם להדיא.

ללא פליג הירושלמי אמרנה דין. אבל במלכא שלמה שם העלה שמרנה זו פליג לדעת ר"ש המוצא בירושלמי שיש לזכורים שיעור מדרבנן, ולדבריו יש לדעת למה באמת שביק הרמב"ם סתם משנה ופסק כר"ש, ובמיוחד שלא הוציאה דעתו בגמרא שלנו.

**אגב**, מה שאין הרב שפועל שהירושלמי שמפורש בו שיעור לפאה מדרבנן "פאה פ"א מ"א" אינו נכון, שהוא ריש פ"ג דזכורים כנוכר,

בגמרא דין חולין קלו ע"כ מתמיה, דשם נראה דרך אפאה קאי, דשאל הגמרא, פאה בששים, בתמיה, והתנן אלו דברים שאין להם שיעור ומביא לשון המשנה הפאה והזכורים וכו' אבל עיקר קושיתו אינה אלא על הא דקאמרי רב ושמואל פאה בששים, וזכורים לא הזכירו רב ושמואל וכן משמע נמי בחירון הגמרא, לאורייתא אין לה שיעור ולא אמר אין להם שיעור וישבו כל אחד ע"פ דרכו כיד ה' הטובה עליהם, והעלו

ולקחה מראשית כל פרי האדמה... ושמח בטנא וגו' (כו: ב)

צוה שיפריש הפרי בשדה וכו' וישים אותו בכלי ראוי להוליכו לבית הבחירה, ע"כ.

בין הדברים שיש לזכורים שאין בתרומה ומעשר אין להוכיח דפליג שיש לפרשו דתנא ושייר ומצינו כן אפילו במקום דתנו אלו וחזן, כידוע.

**ב**. ועדיין יש לדעת כוונת הרמב"ן צמה שהוסיף שישים הזכורים בכלי ראוי להוליכו לבית הבחירה. בהשקפה ראשונה נראה שבהשיות הכלי משתעי, ו"א שיהיה כלי חשוב ומכובד. אבל קשה לומר כן שבמכלמין פ"ג משנה ח' משמע שאין על הכלי שום דין מיוחד של חשיבות, וכו' דוק שם, וגם ברמב"ם לא הזכיר שום תנאי צמחות הכלי, רק שהזכורים טעונים כלי, משמע שכל שיש עליו שם כלי שפיר דמי.

**וצראה** לומר שמקורו של הרמב"ן למש"כ שיש דינים מסויימים צמחות הכלי, היינו שיש כלי שראוי להצאת זכורים ויש שאינו ראוי, הוא מירושלמי פ"ג הל"ד, שמוכח משם שהכלי צריך להיות סל דוקא, ואפילו סל של ערבה ושל נזרים, (שצט אז עלה) ולא בכלים הנקראים תמחויין, ואפילו הם של כסף שבירושלמי שם צעי ר' יונה מהו להביאו בתמחויין של כסף, ופירש הפנ"מ דדילמא קלתות דתני צמחות דוקא קתני, ולא סל, דטנא כתיב צפרשה ולא כלים אחרים, עוד שם בירושלמי דר' יונה מחזר מאן דמתרגס טנא, "מנא". פירוש, שר' יונה אמר בירושלמי מגלה שאע"ג דאמרין קרא ולא תרגס אין התרגס מעכז אבל טעה בתרגס מחזרים אותו ולכן מחזר מאן דתרגס טנא "מנא", שמנא הוא שם כולל לכל מיני כלים, שכלי מתרגמין בכל מקום מנא, בין כלי מתכת בין כלי חרס ואפילו מלבושים נקראים בלשון חכמים מנא דלבושא, ועל כן צריך לחזור ולתרגמו "סלא", שאטנא דוקא קפיד רחמנא. וכן שם דר' ירמיה מחזר מאן דמתרגס

**א**. הא שכתב הרמב"ן וישים אותו כלי ראוי להוליכו לאו צדדי נקטה אלא הלכתא היא שהזכורים טעונים כלי. וכן כתב הרמב"ם פ"ג מהל' זכורים הל' ז', וכן שם בסוף הפרק, "שהזכורים טעונים שבעה דברים, הצאת מקום, וכלי, קריאה, וכו'". וראה בספרי דבי רב לר' דוד פירושו שדקדק מדברי הרמב"ם בהל' ז' שהכלי לעיכובא, ואם הביא זכורים שלא בכלי לא יא.

**מקוריה** של הלכה זו היא בתוספתא פ"צ ברייתא ח', ובספרי כאן על אחר ובירושלמי שנביא להלן. וכדאי לעורר שצמחנות ובגמרא בכלי לא מנאחי (עד שדי מגעת אחר החיפוש) שיהיה חיוז להביא זכורים בכלי, ולא עוד אלא אף יש להביא ראיה ממחנות שאין שם חיוז כלי דתנן (פ"ג משנה ד') יש לזכורים מה שאין בתרומה ובמעשר, שהזכורים נקנין צמחנות, ואדם עושה כל שדה זכורים, וחייב באחריותם, וטעונים קרבן, ושיר, ותנופה, ולעיה, ע"כ ואי זכורים לריבים כלי היה אומר, וטעונים כלי, והשבעה דברים שכתב הרמב"ם כולם צמחות פ"צ דזכורים מלבד הן דטעונים כלי, והא שפסקוהו הרמב"ם והרמב"ן אף שלא נזכר צמחות ובגמרא, משום ששנאזה צמחמא, ובלית מאן דפליג ברייתא דספרי ותוספתא, וגם מביאו הירושלמי שנביא למטה, ואף שממשנתנו יש להוכיח שהתנא פ"ל דאין חיוז כלי, כנוכר, יש לזכר שעכ"ז פסקו טעונים כלי שדעת הברייתות והירושלמי צורות בלית מאן דפליג ומהמשנה אין לנו אלא דיוקא, ודעות מבוחרות בברייתות ובירושלמי עדיפי מדיוקא, וגם יש מקום לומר שדעתם שכלל אין מוכח שמשנתנו פליג על הברייתות, ומהא שהשמיטה המשנה מלהזכירו

הגירסא הנכונה היא גירסתנו, או נפלה הטעות בהפך, שהמעתיקים קראו מלת "שנא" כאלו היא "שני". וכלי שני פירש הכ"מ כלי אחר ולא הכלי שהביאו בו הביכורים מן השדה אל הבית, והוא חמיה, דאי הוא כלי הראוי להביא בו ביכורים לבית הבחירה מה לי כלי זה או כלי אחר כיוצא בו.

וראיתי במלבי"ם על הספרי ושמת בטנא מלמד שטעונים כלים, שכתב "שאפשר שאם היו מונחים בכלי קודם שהקדישם לשם ביכורים נריך לתתם בכלי אחר לאחר שקרא עליהם שם כמנחות שזריכים כלי מיוחד אחר הקמינה, כן כאן זריכים כלי להעלאת לבהמ"ק אחר שקרא עליהם שם", ואף שלא הזכיר המלבי"ם הגירסא "כלי שני" ברמב"ם, נראה ברור שכונתו לישנה; ובמיוחד ספיר אי ימא שהרמב"ם ס"ל כר"ם, ב"ב פ"ב ע"א, (ולקחת מראשית כל פרי האדמה וגו') שהלקיחה שהיא מתוך הבית היא לקיחה, כאשר העלה במשך חכמה דעת הרמב"ם, הביאו הרב שפועל בהערותיו. אבל דחוק מאד לאמר כן דעת הרמב"ם שאין רמו לדעה זו בדבריו.

עוד אחת יש להעיר בדברי הרמב"ם שם הל"ח שכתב "הביאם בכלי מתכת נוטל הכהן הביכורים ומחזיר הכלי לבעלי, ואם הביאום בכלי ערבה וכיוצא בהן הרי הביכורים והכלים לכהנים. והוא ממשנה פ"ג משנה ח', העשירים מביאים בקלות של כסף ושל זהב והעניים בכלי נזרים של ערבה קלופה והסלים והביכורים ניתנים לכהן [אבל כלי העשירים מחזירים להם]. ויש לדעת כוונת הרמב"ם ומה ראה לשנות לשון המשנה וכתב מתכת תחת כסף וזהב. שדרכו תמיד להביא לשון הגמרא או המשנה. ואולי משום דהך שהכלים לכהנים למדים מולקת הכהן הטנא מידך, א"כ אם הוא של ערבה קלופה וכדומה, שנקרא טנא או הוא לכהן אבל אם אינו טנא אלא של מתכת אינו לכהן אף שהביכורים כשרים, דפליג על הרמב"ם בזה, וס"ל שכל שהביא הביכורים בכלי יצא ולא צעין דוקא טנא אבל ולקח הכהן הטנא מידך אין מקיימן אלא בטנא, והוא דחוק, ויותר מדחוק, שבאמת אין לאומרו שלפ"ו היה להרמב"ם לומר הביאם בכלי מתכת או של חרס או של עץ וכו', או בקיור לשון לא הביאם בטנא או בכלי מחזירים אותו לבעלים, אבל מדבריו משמע שאמתכת לחוד אמר כן, וע"כ לא ידעתי למה שינה טעמו בהלכה זו.

מזות ומרורים פטירים וירקוניא, שירקונים שם כולל לכל מיני ירקות והתורה הקפידה על הירק הנקרא מרורים, וע"כ מחזירים אותו לתרגמו פטירים ומרורים. ומשום כך מימרא דירושלמי ס"ל להרמב"ם שאין כל מנא, ר"ל כל כלי, ראוי להוליך ביכורים לבית הבחירה, אלא נריך שיהיה מסוג טנא דוקא, וא"כ זריכים לדעת מה הם גדרי הטנא שמחרגימן סלא, או קלותות השטיה במשנה, ומה הם גדרי הכלים שנפסלים מלהקרא סל או טנא ואינם כשרים להצאת ביכורים. ור"ב אומר לי שטנא וסל הוין כלים קלועים או בנויים בשמי וערב, כמו כלי חורי שבפי' ושב, וראה רש"י שם. ואף אם עשויים עבים שאין בהם חורים מ"מ נקראים סל. ותמחוין הו כלים שהצית קיבול שלהם עשוי גוש אחד, כמו כלי עץ וחרס ומתכת, ואפילו כלי עור, ואף אם נעשו פרקים פרקים והאומן חברם יחד ע"י הידוק נפסל מלהקרא סל וקלותות, ויש להביא ראיות לתלוקי שמות אלו; ראה חגיגה כ"ב ריש ע"א, ...איכא ביניהם סל וגרנותי שמילאן כלים והטבילן, למ"ד משום חליצה איכא למ"ד משום שמה יטביל מחטין וליטורות וכו', שמוכח שסל וגם גרנותי הוין כלים שהמים נכנסים לתוכם דרך דופנותיהם כשמתבילין אותם. וכן יש להביא ראיה ממקואות פ"ז משנה ה', השידה והחיצה אין מטבילין בהם אלא א"כ היו נקובים כשפופרת הנאד, ואם היה שק או קופה מטבילין בהם מפני שהמים מעורבין, ופירש שם הברטנורה, קופה סל של נזרים. וראה רש"י עה"פ ברוך טנאך ומאחרך, להלן כח: ה, שפירש טנאך "דבר לא שאתה מסנן בסלים". וגם יש קצת סתירות להאמור, כהא דמחרגימן כד, בפרשת רבקה ואליעזר שבסדר חיי שרה, בלשון קלת. ואולי הוא שם כולל לכל כלי שטשאים על הכתף או על הראש, כמו כדה על שכמה ולפיכך "כד הקמח" (מלכים א', י: יד) מתרגמינן מנא דקמחא, וראה רש"י ב"מ, ט' ע"ב קלחה, שכתב סל ראשך וכו',

ג. ראה בכסף משנה שהביא גרסא עתיקה ברמב"ם פ"ג הל' ו', "הביכורים טעונים כלי שני שנאמר ושמת בטנא", וטרח לקיימה, ולבסוף מסיק שמשבתא היא. (ואם גורסים אותה יש לבאר שבדפוסים שלנו נפלה הטעות ע"י שקראו המעתיקים או המדפיסים מלת "שני" כאלו כחצי שנא, (שנאמר) וא"כ כחצי מלת שנאמר פעמיים והשמיטו אחת, ואם

והיה כי תבא אל הארץ... וירשחה וישבת בה... והלכת אל המקום אשר יבחר ה' אלוך לך לשכן שמו שם. (כו: א, ב)

בפי פשוטו יזהיר שלא תקריב ביכורים באחד שעריך משנבחר הבית, כמו שהזהיר בשחזתי חוץ... אבל חובת הביכורים מיד לאחר שכבשו וחלקו, בדברי רש"י. ובספרי... לשכן שמו שם זה שילה ובית עולמים. ושמה יאמרו... אבל גם בנוב וגבעון יקריבו ביכורים אבל בבמת יחיד אין קריבין, דמזבח כתיב; ואולי ממשיך ראשית ביכורי אדמתך תביא בית ה' אלוך, שלא קרבו באוהל ובמשכן אלא בשילה שהיה בית אבנים. [וגם] בבית עולמים. ע"כ.

**הרמב"ן** פתח בדברי רש"י רש הפרשה שלא נתחייבו ביכורים עד שכבשו וחלקו הארץ, כמשמעות הכתובים, והיה כי תבא... וירשחה וישבת בה, ולפי פשוטו הוא שבמשכן שנגלגל לא היו מקריבין ביכורים לדברי הכל, שמקופתו היתה באלו הי"ד שנה שכבשו וחלקו. אבל מיד אחרי הי"ד שנה של ירושה ושיבה היו צריכין להביא ביכורים, ומשמע שמיאיים אותם בכל מקום, ואפילו בצמה קטנה, עד שיצנה צהמ"ק צירושלים. ואף דשאר קרצנות חיוז אסור להקריב בצמה קטנה, שייני ביכורים דכתיב ביה "אל המקום אשר יבחר", והוא צהמ"ק שצירושלים, ורק אחר שנבחר נאסרה הצאת ביכורים בכל מקום. וזה מה שנראה להרמב"ן שהיא דעת רש"י.

**שוב** מביא הרמב"ן הספרי שגם שילה נקראת המקום אשר יבחר ה', וא"כ משנבנה שילה היו אסורים להביא ביכורים לצמה קטנה, רק לצמת ציבור שנוב וגבעון, לדעת רש"י, והיו ליה לביכורים דין אחד עם קרצנות חובה, שאין מביאין אותם לצמה קטנה, דמזבח כתיב ביה, שמשמעו המזבח שמקריבין עליו תמידים ומוספים וכו', אבל צמה קטנה "צמה" איקרי, מזבח לא איקרי.

**שוב** מסתפק הרמב"ן שאולי אך צנוב וגבעון לא היו מביאין ביכורים, דכתיב כתיב ביה [ראשית ציבורי אדמתך תביא בית ה' אלוך, כפ' משפטים (כג: יט)] ונוב וגבעון לא היו בית אלא אוהל של קרשים ויריעות שיכולים לפרק ולהקימו.

**הערה** קצרה צהא שנסתפק הרמב"ן אי הקריבו ביכורים צנוב וגבעון: ראה מוס' פסחים לו, ע"ז, ד"ה דאמר ר"א, שכחצו לדבר פשוט שהיו מקריבין ביכורים צנוב וגבעון, ולהלן שם, לח ע"ז ד"ה נאכלים כתבו להיפך, שאין ביכורים קריבים צנוב וגבעון, ונחנו טעם אחר מאשר כתב הרמב"ן (דאצית קפיד רחמנא), ויש להאריך בזה ואין הזמן מרשה.

**להביא** כוונת הרמב"ן יש לדעת כמה הקדמות קצרות צעין שחזתי חוץ שחייבים עליו כרת.

**א.** משנבנה המשכן נמצא נאסרו הצמות, ר"ל שאסור לשחוט ולהעלות קרצנות חוץ למשכן, שנאמר... ולא פתח אהל מועד לא הביאו, ונכרת וגו' (ויקרא יז: ט, י).

**ב.** כשנבנו ישראל לארץ הקימו צנגלגל המשכן שהיה עמהם צמדצר, אבל הצמות ג"כ היו מותרים. דבאיסור שחזתי חוץ כתיב (שם) אשר ישחט צמחנה וגו' ומשנבנו לארץ צטלו הדגלים ונחפשו ישראל צכל הארץ, ואין שם צמחנה.

**ג.** ואחר י"ד שנה, ו' שכבשו ו' שחלקו, עבר המשכן לשילה. ולא היה משכן שילה של יריעות וקרשים צמשכן משה אלא צנין קצוץ של אצנים ולא היה לו תקרה רק כיסוי אוהל צצמשכן. ומשהוקם צנין שילה נאסרו כל שחזתי חוץ.

**ד.** ואחר שחבר משכן שילה הקימו משכן צנוב ואחריו צגבעון, ולא היו צנין של אצנים אלא משכן של משה, בקרשים ויריעות, וחזר היחר הצמות לכמות שהיה צנגלגל.

**ה.** כשהוקם בית המקדש צירושלים נאסרו הצמות ואין להן היחר עולמית.

**ו.** וגם יש לדעת שהצמות צצנגלגל ונוב וגבעון נקראות צצמת ציבור, שצו מקריבין כל קרצנות הציבור, ר"ל החמידין ומוספים; וגם נקראו צצמה גדולה. אבל צצמה קטנה, שכל אחד מותר להקים צכל מקום, ואפילו צצעה שהצמה גדולה קיימת, אין מקריבין עליה אלא קרצנות שצאו צצדר או נדצה לצד, כמו שלמים ועולה, אבל לא חמידין ומוספים, ואפילו קרבן יחיד שצאים רק לחובה, כמו חטאת ואשם, אין מקריבין אלא צצמה גדולה.

**ליתר** פרטים וציאור ראה משניות וצחים, פ"ד, ממנה ד' עד סוף משנה ח' וצמפרשים שם. (הרמב"ם צצפה"מ, הצרטורה, והחיו"ט).

ובאת אל הכהן אשר יהיה בימים ההם (כו: ג)

וטעם אשר יהיה בימים ההם, כי הם נתונים לאנשי משמר ככל הקרבנות, לא שיוליך עמו כהן מעירו להקריב ביכוריו וכו'.

מקריב ביכורים, ולשון "מקריב" משמעו הנחל קרבן. וצני הנצון כמר חיים ישראל שמעון שליט"א העירני שהרמז"ן בעצמו כתב כן צפ' נשא, ה: ט, וזה לשונו, לא יבא לשון הקרבה בתורה אלא בקריבים על גבי המזבח עכ"ל. וע"פ כלל זה יבאר הרמז"ן שם הכרייתא דספרי על הפסוק וכל תרומה לכל קדשי צני ישראל אשר יקריבו לכהן לו יהיה, אמר רבי ישמעאל וכו' תרומה מקריבין לכהן, ומה פ"ל אשר יקריבו לכהן, אלא בא הכחוש ולימד על הביכורים שהיו נתונים לכהנים ע"כ בספרי. רש"י ומפרשי הספרי פירשו שתמיהה רבי ישמעאל, "וכי תרומה מקריבים לכהן", והלא אין שם מנחה נתנה כלל, אלא הנעלים מפרישים תרומה ומנחה עד שיבא כהן לפניו, כמבואר בחולין קל"ד ע"ב, ופסקו הרמז"ס פ"צ מהל' תרומות הל' י ולכן פירש רבי ישמעאל שאביכורים קאי דיש בה מנחה הנחה לכהן. אבל הרמז"ן שם פירשו שהיות ולשון הקרבה לא בא אלא בקריבים ע"כ מנחה לפיכך קאמרי רבי ישמעאל שתרומה הנאמר בפסוק זה המכוון הוא ציכורים, שג"כ נקראים תרומה, וציכורים שפיר קאמר אשר יקריבו. שטעונים תנופה והגשה למזבח כקרבן.

ועוד יש לדעת שעכ"ז אין הביכורים כקרבן לכל דבריו, כגון הך שאין כפרתו מעכבתו לכהן מלאכול ביכורים, ולא צני אלא הערב שמש כתרומה, ראה פ"ב משנה א', וכן אינו נפסל ביוצא כקדשים, ואם ילא חוץ לירושלים וחזר ונכנס כשר, ראה חולין, ס"ח, ע"ב.

הוא דכלל הרמז"ן ציכורים בכלל "כל הקרבנות" הוא משום כמה הלכות מיוחדות שיש בהם כקדשי מנחה. כגון המקריב ציכורים טעון לנה צירושלים ככל מקריב קרבן, משום דנקרבנות כתיב ופניה צדוקר והלכת לאחור. וכן טעון שיר ותנופה. כמבואר בפ"ב משנה ג, וגם אין נותנים הביכורים וכן אין מביאין ביכורים מאשרה שצטלה, כאשר פסק הרמז"ס פ"ב, הל"ט, ו"ל אשרה שצטלה אין מביאין ממנה ציכורים, שהציכורים כקדשי מנחה הן ע"כ. והוא מירושלמי פ"א הל"ב, דכולי עלמא ס"ל שאין מביאין גזרין למערכה מאשרה שצטלה וכן פשיטא שמביאים ממנה לולב, "שאין מנחות גבוה", מהו שיביא ציכורים ממנה, ומסיק שרצון דאמרי נותנין אותה לאנשי משמר הרי הן כקדשי מנחה שעולין לגבוה ואין מביאין ממנה ציכורים. ונרדנ"ז על הרמז"ס שם ביארו להדיא שלענין קרבן דרשינן מן האן להוציא הנאכד.

והטעם דהוי כקדשי מנחה הוא שאע"פ שאין ציכורים עולים למזבח מ"מ יש בהם הגשה למזבח (פ"ג משנה ו') דכתיב והניחו לפני מזבח ה' אלווקיך, ודרשינן לפני המזבח — שהכהן מגישו לקרן דרומית מזרחית, וההגשה עצמה הוי עבודה וצני כהונה, ראה בתכלת מרדכי כאן בשם המשכנות יעקב. ונחזי"ט שם ד"ה צד מפרש מהיכי דרשינן לה.

ונראה שהא שקורא הרמז"ן לציכורים בשם "קרנן" מקורו בלשון חכמים בכמה דוכתי שקראו המביא ציכורים בשם מקריב ציכורים. כגון הא דתמוזות ק"ה ע"ב, כל המביא דורון לת"מ כאילו

ובאת אל הכהן אשר יהיה בימים ההם (כו: ג)

כי הם נתונים לאנשי משמר... ולא שיוליך עמו כהן מעירו להקריב ביכוריו: ורש"י כתב אין לך אלא כהן שיהיה בימך כמות שהוא. ולא הבינותי זה כי בענין הזקן ראוי לומר אל השופט אשר יהיה בימים ההם, אע"פ שאינו גדול וחכם כשופטים הראשונים אשר היו לפנינו צריך לשמוע לו, יפתח בדורו כשמואל בדורו, אבל בהקרבנות ביכורים, וכו', וכן ראיתי בספרי... שרבי יוסי הגלילי אומר... אלא כהן שהוא מוחזק וכשר לך באותן הימים... נראה שהם ידרשו בזה שאם הקריב ביכורים או קרבנות בכהן שהו בחזקת כשר ולאחר זמן נמצא שהוא בן גרושה הקרבנות כשרים, וכו'.

דדורו, והרמז"ן ממה עליו שנשלמה גבי שופטים שייך לומר שאין לו חמון בשופטי האידנא שאים חכמים וצדיקים כאשר היו השופטים לפנינו, על כן בא הצייו

א. מחלוקת רש"י והרמז"ן ציכור "הכהן אשר יהיה בימים" ההם מבואר, שרש"י פירשו כמו אל השופט אשר יהיה בימים ההם, יפתח דדורו כשמואל



השופט אשר יהיה צימים ההם, אבל לענין כהונה הלא כהן הוא כהן, ומהיכי סלקא אדעתין שאין ראוי ליתן ציכורים לכהני היום, וקרא למה לי. ועל כן פירשו שצא ללמדנו הן הלכתא שהציכורים ניתנים לאנשי משמר דוקא ולא לכל כהן שירנה כתרומה.

**ובזה יש לבאר דבר מתמיה בתרגום יונתן, שפרגס אל הכהן אשר יהיה צימים ההם, ותיעלון לות כהנא די יהוי ממנא לכהן רב צימא האינון. וכבר תמיהו רבים מה ענין כהונה גדולה אלל ציכורים, ואף ראיתי שיעור ערוך שהציע הכהן הגדול מפותחו זל"ל לבארו. וע"פ דברי הרמב"ן נראה שאין כוונת היונתן לכהן גדול אלא לכהן שהוא ראש המשמר של אותה שנת, ומפרש אל הכהן אשר יהיה צימים ההם כאשר פירשו הרמב"ן שצא הפסוק להורות שהציכורים ניתנים לאנשי משמר של אותה שנת, ומבאר הלשון יחיד שנקרא (אל הכהן) שנותנים אותה לראש המשמר ומחלקים אותו ביניהם על פיו. וכן משמע מלשון התרגום דקאמר כהנא די יהוי ממנא כהנא רב צימא האילין, ואי על כ"ג ממש מכין היה לו לקוראו כהנא רבה, כמו בכל מקום, ומה אריכות הלשון, כהנא די יהוי ממנא לכהנא רב. ונראה דמפרש מלת יהיה, דמשמעו לשון מינוי, ועל כן פירשו דיתמי רב צימא האילין, שכל שנת מתמי כהן אחר להיות כהן רב, ר"ל ראש המשמר.**

**שליחתי העמקת הדברים דלעיל לבני הנכון כמר חיים יקראל שמעון נר"י יאעירני שנסדר אליהו זוטא, הוצא בתוס' כתובות קה ע"ב ד"ה וכו', משמע שהכוונה לכהן גדול ממש, וזה לשון התוס', ואימא נסדר אליהו זוטא... וכי אלישע אוכל ציכורים היה והלא אין שם מקדש ולא מוצא ולא כהן גדול, ע"ב.**

**ב. מזה שהביא הרמב"ן הספרי איש להביא ראיה לפירושו ש"הכהן אשר יהיה צימים ההם" צא להורות שציכורים ניתנים לאנשי משמר, שאין משם הכוונה לפירוש זה. אלא נראה שכוונתו להביא ביאור במקרא שמתאים לדברי רש"י, ושיתכן שזהו בלמח סותם רש"י באמרו אין לך אלא כהן שיהיה צימין כמות שהוא. וכך הבין הרמב"ן דברי הספרי, "וכי תעלה על דעתך כהן שאינו צימין, אלא לכהן שהוא מוחזק וכשר לך באותן הימים". שר"ל שאם יטעון הטוען בשלמא צימים קדומים שהיה יחוסו של כל כהן צרורה ע"פ בית דין ובעדים וספרי יוחסין למשפחותם לבית אבותם היה ראוי להביא להם ציכורים, אבל האידנא, אחרי רוב הגלויות והטלטולים, מנא לן דכהן כשר הוא, ודילמא חלל הוא, שאין לו שום אישור על יחוסו, ועל זה דריש רבי יוסי הגלילי "כל שהוא כשר ומוחזק לך באותן הימים" נותנים לו ציכורים. ואם תטעון אבל באמת למה הביא לו ציכורים ודילמא חלל הוא ואף הוא לא ידע, שאולי צדור מן הדורות נשא אחד מאבותיו גרושה וכל הדורות הבאים אחריו נתחללו, על זה צא הכתוב אל הכהן אשר יהיה צימין שאעפ"כ הציכורים כשרים, כדרשת צדור ה' חילו שנאמר בקרבנות. וקרוצ הדבר שזהו באמת כוונת רש"י, והרווחנו בזה שאין לנו זקוקים לדוחקו של המורחזי ושאר מפרשי רש"י לישב תמיהת הרמב"ן.**

**ראיה בתכלת מרדכי שהביא קושיא הגאון משכנות יעקב על הרמב"ן שפירש הספרי ככהן חלל שהקריצ הציכורים למזבח ואח"כ נדע שהוא בן גרושה, שהציכורים כשרים מדין צדור ה' חילו; וגם הביא ישונו של המשכנ"י, ראה שם דבריו ותמצא נחת.**

## פרשת נצבים

ומל ה' אלוקיך את לבבך (ל: ו)

**אבל לימות המשיח תהיה להם הבחירה בטוב טבע, לא יתאוו לבם למה שאינו ראוי ולא יחפרץ בו כלל. והוא המילה הנזכרת כאן, כי החמדה והתאווה ערלה ללב, ומילת הלב היא שלא יחמוד ולא יתאוו. וישוב האדם בזמן ההוא לאשר היה קודם חטאו של אדם הראשון שהיה עושה בטבעו מה שראוי לעשות... והוא שאמר הכתוב בירמיה... וכן נאמר ביחזקאל... וזה שאמרו רבותינו... כי בימי המשיח לא יהיה באדם חפץ אבל יעשה בטבע המעשה הראוי, ואין בהם לא זכות ולא חובה כי הזכות והחובה תלויים בחפץ ע"ב.**

**בהערות הרב שעוועל צמילואים למהדורה שניה כתב שמכאן מוכח דפליג הרמב"ן עמש"כ הרמב"ם ריש פ"ב מהל' מלכים שאל יעלה על הלב שצימות המשיח יבטל דבר ממנהגו של עולם או יהיה שם חידוש**

במעשה בראשית, אלא עולם כמהגו נוהג. וזה שנאמר וגר זאב עם כבש וכו' הם משלים וכו' ע"כ. ראה לעיל בהערותינו לפ' בחוקותי עה"פ והשבתי חיה רעה מן הארץ (כו: ו), שהעלינו שלא פליג הרמב"ן על הרמב"ם בנקודה זו, ר"ל שהרב שעוועל הבין שהרמב"ן פליג וס"ל שצימות המשיח יכול "שינוי וחידוש במעשה בראשית". ואף שכתב הרמב"ן שהייעודים וגר זאב עם כבש ושעשע יונק על חור פתן וגו' הדברים כפשוטם ולא משל וחידה, עכ"ז לא פליג אהך דחנן אין בין עוה"ז לימות המשיח אלא שעבוד מלכיות, שהרמב"ן מסביר שם שצנעם זהו טבעם ויזירתם של החיות מששת ימי בראשית והביא ראיות לזה מהמקראות עצמם ומדברי רבותינו, ומה שהם כהיום בראות טרף, הוא החידוש במעשה בראשית, מפני שהחטא גרם, וממילא אינו חידוש במעשה בראשית אלא חזרה ממצב זמני ואי-טבעי למצב

העיקרי והאמיתי, בגדר שכחם וחזר ויסדם, שאינו נקרא חידוש. וגם אין מוכח שהראב"ד ס"ל שיחול שינוי במעשה בראשית לימות המשיח כאשר דימה הרב שעוועל, דלא השיג על הרמב"ם אלא במה שכתב שצבאות ישעיהו וגר זאב עם כבש וכו' הוי משל, וכתב הוא שהדברים כמשמעם, אבל גם הראב"ד פסק בהמשנה אין בין עוה"ז לימות המשיח וכו', וזכור, וכאשר יהיה העולם צחיקונו ושלמותו יחזור הדבר כאשר היה מלוא ומעולם.

ודרך ברמב"ן שגם כאן כשכתב שצימות המשיח לא יחלוף האדם למה שאינו ראוי לו הדגיש "יישוב האדם בזמן ההוא לאשר היה קודם חטאו של אדה"ר, שהיה עושה בטבעו מה שראוי לעשות" פירוש, ואין צו משום חידוש במעשה בראשית.

וראה עוד מה שהערנו בפ' בראשית עה"פ וען הדעת טוב ורע (ב: ט).

## פרשת וילך

לא אוכל עוד לצאת ולבא, וה' אמר אלי לא תעבור את הירדן הזה (לא: ב)

וזו לנחם אותם על ענינו [ר"ל ענין מיתתו], כלומר אני זקן ואין לכם עוד תועלת ממני. ועוד, כי ה' צונו שלא אעבור שם... ואע"פ שמשה רבינו היה בתקפו ובבריאותו כאשר העיד הכתוב, לא כהתה עינו ולא נס ליחו, אמר להם כן לנחמם, ע"ב.

בצי הנבון כבר יעקב אריה ל"ב נר"ו הביא ראיה לפירוש הרמב"ן והאב"ע מהאונקלוס שחרגם לא אוכל, לית אנה יכיל, שכל מקום שכתוב צו לשון יכולת וציאורו רשות ולא יכולת גופני מתרגמו אונקלוס בלשון רשות, לדוגמא בפ' ראה לא אוכל לאכול בשעריך (יב: ח), וכן שם לא אוכל לצות הפסח באתר שעריך (טז: ה) וכן, בפ' שופטים לא אוכל להתעלם (כב: ג), שכולם תרגמו לית לך רשו, ובמקום שפירשו כמשמעו שאין צרכו לעשות מתרגמו בלשון יכולת. כגון בפ' ראה, לא אוכל שאתי (יד: כד), ובפ' כי תבא יבכה ה' בשחין רע... אשר לא אוכל להרפא (כח: לה) ובפ' לך לך חס אוכל לספור הכוכבים (יד: ה) וכן עוד הרבה כולם תרגם אונקלוס לשון יכולת, וא"כ כאן שמתרגמו לית אנה יכיל ולא תרגמו לית לי רשו, ש"מ שמתארו כאשר פירשו האב"ע והרמב"ן, והיא ראיה מכרעת.

והביא הרמב"ן עוד דעת רש"י שכלל לא אמר להם משה שאין צו כח לצאת ולבא, וביאר לא אוכל עוד לצאת ולבא כי ה' אמר לא תעבור; ודעת האבן עזרא שצאמת חלשו כחותיו ולא אוכל פירשו כמשמעו, בהמשך למה שאמר להם בן מאה ועשרים שנה אנוכי.

נמצא שמחולקים רש"י מלד אחד והרמב"ן והאב"ע מלד שני בציאור מלת לא אוכל הנאמר כאן. שרש"י פירשו איני רשאי, כמו לא אוכל לאכול בשעריך, לא אוכל להתעלם, והרמב"ן והאב"ע פירשוהו כפשוטו — לא אוכל ממש, אלא דבזה פליגי שהאב"ע סבר שכן היה האמת, שנחלש ולא היה צו הכח הגופני, והרמב"ן ס"ל שאף שאמר משה כן, לא אמר כן אלא לנחמם, מה תפקידו במיתת הזקן שאין צו תועלת, אבל צאמת לא בהמה עינו ולא נס ליחו.

ובזה אמרתי לישב מה שהיה קשה לי ברמזין שנשלמה להאזיע שם"ל שנאמרה היה משה חלש לעת זקנותו פירש "לא אוכל", שאין לי כח כי זקנתי, אבל להרמזין שחש להאזיע דכתיב לא כהמה עיני ולא נס ליחה למה לו לפרש שאמר להם משה שאין בי כח כי זקנתי וממילא יש כאן שני כתובים המכחישים זה את זה, ושעל

כן הוצק להמציא דוחק שלא נזכר, שאמר להם כן לנחמם, וכי, למה לא יפרש "לא אוכל" כאשר פירשו רש"י, שאינו דחוק כלל שהרבה מקראות מצינו שלשון "יכול" ביאורו רשות. וע"פ הערת בני הנצח נר"י מובן מאד, שזכר הרמזין שלא לחלוק על האונקלוס אע"פ שמוכרח ליכנס לפירוש דחוק לישב המקראות.

ויכתוב משה את התורה הזאת (לא: ט)

את התורה הזאת: מתחלת בראשית עד לעיני כל ישראל. ואע"פ שכאן נ"ל להלן במצות הקהל, בפסוק יא] כתוב (ג"כ) תקרא את התורה הזאת והוא רומז (רק) לספר אלה הדברים על דעת רבותינו, אבל בזה חזר וביאר (בפסוק כד) ויהי ככלות משה לכתוב את דברי התורה הזאת על ספר עד תומם, וזה יכלול כל התורה כולה [נ"ל מבראשית ברא עד לעיני כל ישראל] ע"כ.

יש לדעת מה ראה הרמזין שפסוק זה, ויכתוב משה את התורה הזאת כולל כל התורה מבראשית עד לעיני כל ישראל משא"כ במצות הקהל, שנאמר בה ג"כ תקרא התורה הזאת, ופירושו חלקים מספר אלה הדברים לבדו.

שאפילו ס"מ שלם שנכתב יחד עם נביאים אצדה קדושה ס"מ שבו מפני שאצדה חמימותה בהוספת ספר נביאים ואינו אלא כחומש אחד. וראה הערותינו בדברי הרמזין לעיל בפ' אמור עה"פ חמימות תהינה (כג: טו).

והנראה לומר בזה שהרמזין פירש כן משום שנאמר בפסוק כ"ד שמה כתב ספר תורה וגם עד תומם, שמשמעו שהספר תורה היה שלם ותמים, ואף שיש לקרא לספר דברים לבדו "התורה הזאת", כנזכר בהקהל לדעת רבותינו, הבדל יש במושג תורה שנאמר על חומש אחד במושג ספר תורה כשהמדובר ספר תורה שלם ותמים, מבראשית ברא עד לעיני כל ישראל. שאף שחומש אחד כמו ספר דברים לבדו נקרא ג"כ התורה הזאת, המושג ספר תורה, שהוא ספר שכשר לקראת בו ויש לו קדושה ס"מ, לא הוא אלא כשהחמשה חומשים מחוברים כאחד וכלכתם. אז נעשו לחפץ חדשה של "ספר תורה" שחל עליו כל הדינים השייכים לס"מ שאינם משתייכים לחומש אחד, כגון שעומדים לפניו מדאורייתא. [מפני שזה תקום... מפני לומדיה, מפניה לא כ"ש], ואסור למוכרו, ויוצאין בו הקריאה ציבור שחיקנו משה ועזרא, ועוד הרבה הלכות התלויות בקדושה יחירה שיש בו, אבל כל ספר וספר לעצמו נקרא בפי חכמים חומש וצלשון מקרא נקרא ג"כ תורה או "התורה הזאת".

וראה סברה כזו במנחת חינוך בקונטרס מוסך שבת במנהג לב, במלכת כותב אות לה, שהביא מחלוקת רש"י והרמז"ס בדין כתב אות אחת והשלימה לספר, שלהרמז"ס בכל ספר הוא הכי ואפילו ספר מדרש או גמרא ולרש"י דוקא אות אחת שהשלימה לספר תורה נביאים או כתובים, ולא בשאר ספרים וק"ו לספרי הדיוטות. והקשה שם על רש"י מנ"ל לחלק, ובכלל אחת שייכות יש להלכה זו לקדושת הספר, והלא גם בארג חוט אחד והשלימו לבגד חייב ומה צין ספר לבגד בזה. והעלה שם המנח"מ דלא שייך "השלימו" אלא בכתבי הקודש שכשהוא שלם יש לו דינים מסוימים, כנזכר, אבל שאר ספרים, אפילו גמרא, ותוספתא, וכי אין שייך בהם מושג "השלימו" שאין נוהג בו דינים מיוחדים כשהוא שלם שאין בו אילו חסר בו אות אחת, ראה שם כל דבריו. ומשם נלמוד לדברי הרמזין כאן, שכשהפסוק מצא שכתב משה התורה הזאת "בספר", וכתבו "עד תומם", פירושו שעכשיו הוא בתמימותו, וזה לא שייך אלא כשהשלמות ממציא חלות דינים על הספר שלא היו בו כשחסר אפילו אות אחת, ש"מ שבס"מ שלם משתעי קרא, היינו מבראשית ברא עד לעיני כל ישראל. אבל בהקהל שלא נאמר בו לשון כללות, ולא לשון תמימות, ולא לשון ספר פירושו רבותינו שאחומש דברים לבד מדובר.

ובאין שנאמר ספר ונאמר "כלותו" ו"עד תומם" פירשו הרמזין שהוא בתמימותו ובשלמותו, לא חסר ולא יתר, ועל כרחק בספר תורה שלם משתעי, ודוק היטב צלשון הרמז"ס פ"ו מהל' ס"מ הל' טו, עז,

הקהל את העם האנשים והנשים והטף... למען ישמעו ולמען ילמדו ויראו את ה' וגו' (לא: יב)

**למען** ישמעו ולמען ילמדו האנשים והנשים, כי גם הן שומעות ולומדות ליראה את ה' (ובפסוק יג) ואין הטף הזה יונקי שדים אבל הם קטני השנים הקרובים להתחנך, וזה טעם ולמדו ליראה — בעתיד. אבל רבותינו אמרו וכו'.

והנשים לשמוע וכו', וכדרכו שאינו נמנע מלפרש המקראות ע"פ פשוטם אף שמצינו אחרת בדברי חכמים, ואינו מוזהב בזה סתירה.

**אע"פ** שהנ"ל נראה פשוט כתבתי מפני שכנראה הבין רב שמואל דהערומוי שמאי דקאמר הרמב"ן אבל רבותינו אמרו וכו' צא לשלול רק פירושו שהטף הנאמר כאן אין ציורו קטני הקטנים, היינו יונקי שדים, אלא בטף ששייך קצת לימוד משמעי קרא, שמגמלא חגיגה משמע שביונקי שדים נמי משמעי, אבל ברור הוא כמש"כ שצא לשלול נמי מש"כ שהלמען ישמעו והלמען ילמדו כולל האנשים והנשים כאחד, שגממלא נמי מפרדים, למען ישמעו הנשים, ולמען ילמדו, האנשים.

**בוונת** הרמב"ן לפרש הפסוק על פי פשוטו ולהוציא מפירוש רש"י שצייר שבהקהל כתיב האנשים והנשים ושוז מזכר הכתוב טעם המלוא ופרט הכתוב "למען" שתי פעמים, למען ישמעו ולמען ילמדו, ולא כללם כאחד "למען ישמעו וילמדו", ועל כן פירש רש"י שהם שני טעמים נפרדים לשני המלואים הנפרדים, למען ישמעו הוא טעם למה לזה הנשים, ולמען ילמדו הוא טעם למה לזה האנשים\*.

**וע"ז** זה פליג הרמב"ן ואמר שגם הלמען ילמדו קאי על הנשים כי גם הן שומעות ולומדות יראה ה'. אבל בסוף מסיק, "אבל רבותינו אמרו האנשים ללמוד

ובניהם אשר לא ידעו ישמעו ולמדו ליראה את ה' וגו' (לא: יג)

**ובניהם** ילמדו ליראה, הם הטף [הנזכרים בפסוק יב], כי ישמעו וישאלו והאבות ירגילום ויחנכו אותם. כי אין הטף יונקי שדים אבל הם קטני השנים הקרובים להתחנך... אבל רבותינו אמרו... והטף למה בא ליתן שכר למביאייהם. ע"כ

"הגיע לחינוך". וכדברי הרמב"ן אמרתי לפרש למה נקטו חכמים שתי מקראות אלו דוקא, (וכן הביאם הרמב"ם פ"א מת"ת, הל"ז) מפני שפסוק שמע ישאל הוי קבלת אלוהותו ומלכותו, וחורה לזה לנו משה הוא קבלת מלכותו ואדנות תורתו.

**כ"ז** דברי הרמב"ן בפירוש הפסוק מצוירים יפה באור החיים כאן. ואף שלא הזכיר שמפרש המקראות ודקדוקיהם ע"פ נימוקי הרמב"ן, גלוי למעיין בדבריו שכן הוא.

**מדברי** הרמב"ן נראה שאף שאין האז חייב ללמד קטן שלא הגיע לחינוך לעשות מצוות, מ"מ חייב לחנכו ביראת ה' תיכף משיכול להבין מה שמדברים אליו, שהוא כמה שנים קודם שיעור הגיע לחינוך, וכן שנינו בבבלי דספרי, פ' עקב, עה"פ ולמדחם אותם את זמכם לדבר צם, שמהתחיל הקטן לדבר אצו מלמדו, ובסוכה, מז, ע"א, כיון שחיוק יכול לדבר אצו מלמדו הפסוקים שמע ישראל וחורה לזה לנו משה מורשה קהלת יעקב. ואף שגיל "כול לדבר" הוא זמן רב לפני

ויאמר ה' אל משה... קרא את יהושע והתיצבו באוהל מועד ואצונו (לא: יד)

**ואזרזנו**, לשון רש"י, ואין צורך וכו' ויתכן שיהיה פירוש ואצונו שאמנה אותו ונגיד ומצוה על ישראל כמו שפרשתי בפסוק וצויתי אותו לעיניהם, (בפ' פינחס, כז: יט) ע"כ.

**בוונת** הרמב"ן לפרש ואצונו שהוא פועל יואל, שיהיה "נגיד ומלוא" לאומות, ותרגמו יונתן מלך

ידיש לשאול שלפ"ו באו הכתובים שלא בסדרן, שהיה לו לומר למען ילמדו ולמען ישמעו לעומת רישא דקרא. האנשים ונשים, ושערי החירוצים לא נעלו, ויש לישב דעת רש"י שראוי להקדים ציווי הנשים כאשר ראינו במתן תורה, כה תאמר לבית יעקב ותגיד לבני ישראל, וראה רש"י שם, אף כאן יש לצוות הנשים שישמעו לפני הציווי לאנשים שילמדו, שאם הנשים שומעות אז האנשים ילמדו, אבל אם אין הנשים שומעות האנשים לא ילמדו, כדאיתא שם במדרש פ' יתרו על טעם קדימת הנשים במתן תורה.

ושליט. וכן בישעיה, י: ו, הו' אשור שבת אפי'...ועל עס  
עברתי אלזנו. שפרשו אעשה אותו מושל ושליט עליהם.  
וכוה פירשו חכמים וההבנה את ה' אלוקיך, שחפשה  
אותו אהוב על הכריות. וכן כאן ואלזנו — אעשה אותו  
למנוה, והוא על משקל אגדלנו, אעשה אותו לגדול;  
וימליכיה, עשה אותה למלכה; לכהנו, לעשות אותו  
לכהן.

וא"כ מש"כ הרמב"ן "כאשר פירשתי (בפ'  
פינחס) בפסוק וזית אותו לעיניהם", אינו מדויק  
לגמרי, ששם לא פירש וזיתו כפועל יוצא, שאעשה אותו  
למנוה, אלא שהוא לשון מינוי, וכאילו אמר ואמנה  
אותו, אבל עכ"פ הענין אחד. וכנראה לזה נמכוון  
הרמב"ן ולהוציא מדעת רש"י שפירשו כאן במוצן של  
זירוז, וכמש"כ ריש פ' נו, "זו את אהרן: אין זו אלא  
לשון זירוז", והוא מגמרא דקידושין כט ע"א דתנא דבי  
רבי ישמעאל כל מקום שנאמר זו הו' זירוז, דכתיב וזו

את יהושע וחזקה ואמנה. ור"ל כל מקום שנאמר זו  
ואינו כפשוטו, לשון ציווי ומנוה, או מקום שיש בו  
שינוי לשון כמו בריש פ' נו, שהרי בכל מצוות כהונה לא  
מנינו אלא לשון אמירה או דיבור כמו בפ' טומאת  
כהנים, ריש פ' אמור; וכן במצוות הקרבנות; וכן שם  
בפ' זו (ו: יח); ובריש פ' אחרי מות כשמונה על ביאה  
ריקנית: וכן שם בשמותי חוץ (ח: א). וא"כ למה  
נאמר שם זו את אהרן, ולכן פירשו שהוא לשון זירוז,  
וא"כ גם כאן אין לפרש ואלזנו כפשוטו, שלא מנינו  
מנוה ה' את יהושע שום מנוה, וע"כ פירשו רש"י  
שהוא לשון זירוז.

והרמב"ן, אף שמכנים לרש"י שאין לפרש  
"ואלזנו" שאתן לו מנוה, עכ"ז יש לפרשו ע"פ פשוטו  
שהוא מלשון גיד ומנוה, ולא אחרת, שאין מפרשים זו  
לשון זירוז אלא במקום "זירוז", כנזכר.

### פרשת האזינו

הצור תמים פעלו, כי כל דרכיו משפט, אל אמונה ואין עול, צדיק וישר הוא. (לב: ד)  
הצור תמים פעלו רמז למדת הדין, ואמר תמים פעלו כי הפועל הבא ממנו תמים ושלם, לא ימות ולא  
ישתנה לעולם כי כל דרכיו משפט הרחמים הם ולא תבא בפועל חסרון אך במשפט. כי המשפט לאל  
אמונה ואין עול בצור, והמשפט צדיק, והצור ישר, ע"כ.

שפותח באלמרו שהשי"ת הו' צור שחמים פעלו ושכל  
דרכיו משפט, ושבו מוסיף דהו' גם אל אמונה, שמכנים  
רחמים במשפטיו ובהנהגת העולם בכלל. וא"כ אין  
משפטו חמים. שמוצנו של רחמים הו' שע"פ הדין  
והצדק היה הנדון חייב בדינו אלא שהרחמים פועל  
שאינו מקבל מה שמגיע לו ע"פ המשפט, והו' כפוגם  
דינו מחמת רחמנות. ועוד, שכל ענין הרחמים וכן ענין  
הכעס ואפילו שלא במקום המשפט מורה כאילו כביכול  
יש אי תמימות בצורא עצמו ובהנהגתו עם בראיו.  
שהתמימות האמיתית "לא תמוט ולא תשתנה לעולם",  
ואינה תלויה במצבים המשתנים או בהרגשים עוזרים  
ומתחלפים. והדברים עתיקים וכבר דנו בזה רבותינו  
הראשונים די באר. ונאמן הזמן מרשה לחפש ולרשום  
המראי מקומות בספרי מוסר וחקירה של רבותינו  
הקדמונים שאנא שכיר יומא אנא ואין עתותי פנויות,  
וארשום רק למורה נבוכים א: נ"ד]. ומסיק הרמב"ן  
שהשירה עצמה דנה בשאלה זו ומיטבה, וכך הוא מפרש

יש כאן אי בהירות בדברי הרמב"ן, יש שרצו לתקנו  
בחסר ויתיר. ונראה שהגורם לזה הוא דרכו של  
הרמב"ן לפרש הפסוק, ופעמים ענין שלם, כחתיבה  
אחת ואינו חש לציין בלוריו פיסקא פיסקא, כל אחד  
עם דיבור המתחיל של המלה או הקטע של הפסוק  
שעלה קאי ומדקדק, כמו שהורגלו בביאורי רש"י  
והאז"ע, ועל כן נראים דבריו לפעמים בלתי מסודרים  
וכאילו נלקו בחילופי העתקות משובשות. ולא מעט  
ראיתי ככה ברמב"ן עה"ת, וכולם משום שאנו קוראים  
דבריו על פי הרגלנו בסגנונו של רש"י והאז"ע.

ובדי לישנ דברי הרמב"ן כאן שיהיו דבר דבור על  
אופניו נבאר תחלה כוונתו, ר"ל איזה קושי בפסוק בא  
לבאר, הנה השם "אל" רומז למדת הרחמים (ולא כשם  
אלוקים שהוא מדת הדין) כאשר כתב רש"י בפ' כי  
תשא עה"פ ה', ה' אל רחום וחנון (לד: י) בשם  
המכילתא. (המכילתא היא בשירת הים עה"פ זה אלי  
ואנוהו). וא"כ יש כאן סתירה בפסוק מינייה וביה,

המקרה לדעתו, בהוספת דיבורי המתחיל:

הצור: רמו למדת הדין

תמים פעלו כי מעשיו והנהגתו (כאלו כתיב פעולתו) תמים ושלים, לא ימוט ולא ישחנה לעולם, כי כל דרכיו ואפילו מדת הרחמים שלו.

משפטו: וממילא היות והפועל תמים, כל דרכיו משפט. ועם כל זה הוי.

אל אמונה: דן ומנהיג עולמו ברחמים.

ואין עול: ואין זה חסרון ופגם במדת המשפט והלדק (עול כאן מובנו אי שלמות, ראה אכן עורא עה"פ עול ימים, ישעיה' סה: כ, שפירשו, מי שעדיין לא שלמה דעתו).

צדיק: הוא, ודינו לדין [לדיק ה' בכל דרכיו, הן

בדינו והן ברחמיו; וחסיד בכל מעשיו, שגם הדין בחסד וגם החסד הוי במשפט וצדיק].

וישר הוא: שהוא ישר, ואין במדת הרחמים שלו "עול", היינו אי תמימות, שכשם שהוא ישר ולדיק כן פעולתו. שהצורא עצמו נקרא רחום צדיק, ר"ל שהרחמים עצמם הם צדיק ואינם מדה חילונית ומקריה שמחסרת מתמימות הדין. שכשצרא הקצ"ה אט עולמו כך צראו, ראה בראשית רבה יב: טו, והוצא צרש"י רש פ' בראשית בשינוי חסודים. וא"כ אין הרחמים והחסד סתירה לדין כמשל המדרש למי שעירצ חמים צונן ומוגס יחד.\*

וראה גם אכן עורא עה"פ לדיק ה' בכל דרכיו וחסיד בכל מעשיו, תהלים קמה: יו, שעמד על הסתירה בין הכינוי לדיק וחסיד ופירשו צענין אחר.

שיחת לו לא בניו מומם דור עקש ופחלחול (לב: ה)

המום נקרא השחתה, שנאמר... ויאמר כי מומם של ישראל שיחת לצור עמו ונחלתו וקראם לא-בניו כאשר יקראם בניו בעת רצון וכו' אבל הם משחיתים לו... ושיעור הכתוב... והנה הטעם שלא בא חסרון מעלתם מפועל הצור כי הוא תמים ולא יבא בו חסרון לעולם אבל מומם הוא המשחית אותם לפני אביהם וכו'

הרבינו בחיי, הוצא בהערות רצ שעוועל, ציאר כוונת הרמז"ן שמת לו, צאומרו "שיחת, לו", אישראל קאי, שהם שיחתו לעצמם ולא לצורא, אצל יותר נראה כוונת הרמז"ן שעל ה' קאי, ופירושו שמומם של

\* ובוה יש לפרש נוסח ברכת הלבנה, אשר במאמר ברא שחקים:

חוק חמן נתן בהם שלא ישנו את תפקידם: כמבואר בפרשת מעשה בראשית וביותר בתהילים, קמ"ח, הללוהו שמש וירח... ויעמידם לעד לעולם, חק נתן ולא יעבור.

פועל אמת שפעולתו אמת: וא"כ איך שייך שינוי בסדר הירח שמתמעטת והולכת עד שנפגמה, ופגימתה מתרחבת והולכת עד שנטתרה לגמרי, ושוב נראית כחוט השערה וכו'. שהרי הפועל, הוא הבורא, אמת וע"כ שפעולתו אמת. וכל דבר הניתן לשינוי אינו פעולה תמימה, כלשון מעין שמימיזי כחבורת ר"ל מתמעטים, וא"כ שהפועל אמת ופעולתו אמת איך שייך בה מצב של שינוי. שהשינוי מעיד או שלא היתה אמת לפני השינוי או שעכשיו אחר השינוי אינה אמת. (ראה רש"י סנהדרין, מ"ב, ע"א, ד"ה פועלי אמת.) ועל זה באה מטבע הברכה.

וללבנה אמר שתתחדש: שבאמת מעיקר בריאתה היו שני המאורות הגדולים תמימים ללא שינוי. ואחר שאמר הקב"ה ללבנה לכו ומעטי עצמך, גם אמר לה התחדשי בכל חודש. והיא גופה החוק שהטביע לה, שתתכסה בדוקנות כך וכך מימים ושעות וחלקים מעת הולדה, ושוב תתחדש בעבור הזמן שהטביע לה, וסדר זה נעשה לחוק לה.

עטרת תפארת לעמוסי בטן: שמזה למדים בני אדם, ובמיוחד בני ישראל אם קדושו המקדשים הלבנה במצות הבורא, שמדת הרחמים אינה סתירה להצור שתמים פעלו ושכל דרכיו משפט, אלא שכשבורא עולמו מיזג מדת הרחמים ומדת הדין כמוזג חמים לתוך צונן.

שהם עתידים לחדש כמוותה: וזה מעוררת ומעודדת אותנו שגם במדת הדין המתוחה עלינו יש רחמים, והצור שפעלו תמים ושפעולתו תמימה יחדש כנשר נערינו.

וראה טור ונישאי כלים סימן תכ"ו.

בתוארו ובחילוריו [ראה הערתנו לפסוק ד'].

ובראה שכן פירושו של הפסוק לדעת הרמב"ן.

שיחת לו: שנתנו כביכול מוס בהקב"ה

לא בניו: ע"י ששיכלו אותו מבניו, ר"ל שמתואר

בנים נעשו לא-בניו

מובחם: אבל אין זה מחמת חסרון בו ימצ', כי הוא

אל אמונה ואין עול (ר"ל אין בו "חסרון" — ראה

רמב"ן לפסוק ד'), ולא תבא חסרון והשתנות במפעלי

הנור שהוא תמים, אלא המוס שלהם גרם שנעשו מבניו

לא-בניו

הלא הוא אביך קנך הוא עשך ויכוונך (לב: ו)

...הלא היא אביך: כי הולידך וגדלך, והוא קנך: ששמך קנין, כי הוציאך מאין והיית יש, וכל יש יש לו

קנין בענין שנאמר ה' קנני ראשית דרכו, וכן קונה שמים וארץ, כאשר פירשתינו, והוא צורך (?). עשך

ויכוונך: כלשון ויכונו ברחם אחד. ע"כ.

ג. ועוד יש להעיר בכוונת הרמב"ן שכל לפרש

מלת "קנך" בשתי פנים. אחת, שהוא מלשון קנין במונן

שכל דבר שהוא ברשות האדם נקרא קנינו, ומי שרוכש

שום דבר נקרא הקונה אותו. ועוד יש לפרשו לשון

עשייה. ולפירוש זה, הו' "הוא עשך ויכוונך" תאומת

רישא דקרא, הוא אביך קניך, כדרך השירה שכולל ענין

אחד בשני ציטויים. ונימוק זה בדברי הרמב"ן כאן

למדנו מדבריו בפי' לך לך, בפסוק קונה שמים וארץ

(יד: טו) שכתב כן להדיא, וזה לשונו, ואולי שיבא לשון

קנין בענין העשייה... וכן הלא הוא אביך קניך, הוא

עשך ויכוונך, כי הלשון יאמר קנין בעשייה. [וכן]

ההיפך (שיאמר עשייה במונן בעלות לא שעשה החפץ

אלא קנאו מוולתו) הנפש אשר עשר בחרן — קנו. וכן

ומאשר לאבינו עשה כל הכבוד הזה — שפירושו קנה

או רכש, עכ"ל.

א. דברי הרמב"ן על הפסוק מתחלתו, (עס נכל

ולא חסם) עד סופו נדפסו כחטיבה אחת כאלו הם

דיבור אחד, ובאמת יש להפסיקו בדיבורי המתחיל

כאשר יינתי למעלה. ובמיוחד אין שום קשר בין תחלת

הפסוק למש"כ מ"הלא הוא אביך" ואילך.

ב. המלים "והוא צורך" שכתב הרמב"ן

לכאורה יש בו גמגום שאין להם מובן. ואחר העיון

נראה שאינו מלשון צור שמוצאו החזק והעז שלך אלא

מלשון צורה ושייך לר"ה ויכוונך, שר"ל שאחר שאמר

משה שה' הוא שעשך יש מאין הוסיף "ויכוונך", שעוד

צ' צורה בגוש הגולם. וזה הטעם שהביא הפסוק צאינו,

אלא שקיצר ולא הביא אלא סופו, ועיקר הראיה מכולו

יחד, שג' שם הלא צטנן עשהו, ויכונו ברחם. שר"ל

שאחר שעשהו התקין לו צורה. ואולי צריך לתקן

ברמב"ן, להעביר מלים "והוא צורך" אחרי "עשך

ויכוונך" כזה: עשך ויכוונך: והוא צורך (נתן

לך צורה) כלשון ויכונו ברחם.

## פרשת וזאת הברכה

יחי ראובן ואל ימות (לג: ו)

והנכון בעיני למה לא נזכר שבט שמעון (בברכות) כי הכתוב לא ימנה בשבטי ישראל רק שנים עשר, וכך אמר בברכת יעקב, אלה שבטי ישראל שנים עשר, והזכיר יוסף בשבט אחד. ומשה ראה להזכיר יוסף בשני שבטים, כמו שאמר, והם רבבות אפרים והם אלפי מנשה... ורצה לברך גם את לוי ועל כן הוצרך להשאיר אחד מן השבטים; שאינן נמנים בשום מקום רק שנים עשר, ע"כ.

מספר הפרים אלא שנים עשר, פר לכל שבט (אלא שלר' שמעון גם ז"ד מביאין פר, ולר' יהודה אין הב"ד מביאים פר) ונגמרא שם סוף ה' ע"א נחלקו ר' אחא בר יעקב ורבא, דר' אחא ז"ל סבר אין שבט לוי מביא פר כשאר שבטים ואפרים ומנשה מביאים ז' פרים כשני שבטים, ורבא סבר דשבט לוי מביא פר ככל השבטים ואפרים ומנשה אינם מביאים אלא פר אחד ביניהם. אבל לדברי הכל י"ב פרים הם, פר לכל אחד מהשבטים, והפר השנים עשר או לשבט לוי או לשבט יוסף.

וראיה ברמב"ם פ' י"ב משגגות הל"א שסיכס: "ואם בשאר כרימות הורו מביא כל שבט ושבט פר וכו' ממנחת שאם שגגו ז"ד וכו' מביאים כל הקהל שנים עשר פרים, וזכ' יג הל"ב, ושבט מנשה ואפרים אינן חשופים כשני שבטים לענין זה אלא שניהם שבט אחד". וקצת מתמיה מה שלא הביא הרמב"ן הלכה זו ממשנה וגמרא בין ראיותיו כדרכו בכל מקום להביא דברי רבותינו כסמך ליסודותיו המחודשים והסתמך רק על מקורות מסורה שנכתבו.

במשיך הרמב"ן להביא כמה ראיות לכלל זה, א. דהר גריזים וזהר עיכל מנה שבט לוי ונזכר יוסף לשבט אחד.

ב. ביחזקאל (מח: ל — לד) כשמנה חוצאות העיר מנה שער לוי ולא מנה יוסף לשני שבטים. אבל בחלוקת הארץ, שם, כשמנה יוסף לשני שבטים לא מנה לוי. ג. צפ' קרח (יז: יז, יח) וזה ה' את משה לקחת מטה אחד לכל שבט, והזכיר הכחוז הסכום שנים עשר מטות, ובחוכם היה מטה גם לשבט לוי, כמפורש שם, וא"כ יג הם, אלא ודאי שהיה ליוסף רק מטה אחד, כי רצה למנות שבט לוי למטה כדי לכחוז עליו שמו של אהרן, כמבואר שם, והטעם כי לא ימנו לעולם שבטי ישראל רק שנים עשר.

ויש להביא עוד מקור מהש"ס ליתור זה של הרמב"ן מפר העלם דבר של ניצור, שאם שגגו רוב הקהל אף שהם מיעוט השבטים או רוב השבטים אף שהן מיעוט הקהל מביאים י"ב פרים, פר לכל שבט ושבט, ראה משנה הוריות סוף ה' ע"ב ונגמרא שם ו' ע"ב, שלעולם בין לרבי יהודה ובין לרבי שמעון אין

ת' ו' ש' ל' ב' ע'

ב' י' ל' א' ו'

שלא להוציא הנייר חלק

## הערה בדברי הרמב"ן בספה"מ

כתב הרמב"ן בהשגותיו לספה"מ שורש חמישי, סמוך לתחלתו, "כגון ערות כלתך לא תגלה... שהיא אשה נקד שהוא חייב בכבודך ואתה מתחייב באהבתך". ומשמע שחייב נמור קאמר לעומת "שהוא חייב בכבודך" שפחה זו.

יש לדעת מקורו של הרמב"ן שהאב חייב באהבת בנו.

הערת בני הנזון כמר חיים ישראל שמעון שליט"א



## שלא להוציא הנייר חלק

### בדעת הרמב"ם במעביר ברה"ר ע"י חברו לחברו

כתב הרמב"ם פ' יב מהל' שבת הל' יז מותר לאדם לעקוד חפץ מרשות הרבים וליתנו לחברו שעמו חוץ ד' אמות, וכן חברו לחברו האחר שבצדו, אפילו הן מאה ואע"פ שהחפץ הולך כמה מילין בשבת מפני שכל אחד מהם אינו מטלטל אלא בתוך ארבע אמות שלו, ע"כ. מדבריו מוכח שאף לכתחילה מותר, ואף לדבר הרשות. וזה תמוה שהגמרא ריש פרק המוצא תפילין מסיק שהתירו להכניסם זוג זוג או להחשיך עליהם במקומם, ורק אם אינו יכול ללבושם וגם לא להחשיך עליהן מפני הסכנה התירו להכניסם פחות פחות מד' אמות או ע"י חברו לחבר, למר כדאית ליה ולמר כדאית ליה, ודוקא כשמכיר בהן שהן תפילין אבל אם מסופק אם יש עליהן קדושת תפילין או דילמא קמיע הן מכסן והולך, והוה כוונת הראב"ד בהשגתו, ופסקו הרמב"ם פ' יט הל' כג, דחל המוציא תפילין בשבת ברשות הרבים... לובשן כדרך ונכנס וחולצן בבית... ואם היה בזמן השמירה שמתירא לישב ולשמר עד הערב מפני המלכות מכסן במקומן והולך. הל' כד: היה מתירא להחשיך עליהן מפני הלסטים נוטל את כולן כאחת ומוליכן פחות פחות מארבע אמות או נותן לחבירו בתוך ד' אמות וחבירו לחבירו עד שמגיע להחצר החיצונה. כמה דברים אמורים... שודאי תפילין הן וכו'.

ואם כדברי הרמב"ם כאן שאפילו לדבר הרשות מותר להעביר ע"י חברו לחברו למה יחשיך עליהן, וכשמחירא למה מכסן והולך לו, כינסנו ע"י חברו לחברו. והגאון יעקב הוסיף להקשות שאפילו בודאי תפילין ושלא בשעת הסכנה שהתירו להכניסן זוג זוג משום בזיון תפילין אף שיש בזה משום חילול שבת (לשון רש"י במשנה), הא יכול להכניסן ע"י חברו לחברו שמותר אף לכתחלה. וגם הקשו (ראה ילקוט המפתח הוצאת רב פרענקל) על מש"כ הרמב"ם "וכן חברו לחברו... אפילו הן מאה, אע"פ שמוליכן מאה מילין", דמאי רבואתא יש במאה, דאם מותר להעביר ברה"ר ע"י חברו לחברו מה לי שלש ומה לי מאה, וכן מה לי מעביר ד' אמות או מאה מילין.

והנראה לומר שהאסור שלא בשעת הדחק להעביר חפץ פחות פחות מד' אמות או ע"י חברו לחברו הוא משום דאורשא מילתא דשבת או זימנין דלאו אדעתיהו ואחי לאייתניהו ד' אמות ברה"ר (צו ע"כ) וסבר הרמב"ם שלא אסור אלא כשדעת הראשון היא להוליך החפץ ממקומו למקום אחר, ז"א להעבירו יותר מד"א ברה"ר, דבזה שיך שמא אחי לאייתניהו ד' אמות וגם אורשא מילתא דשבת, שהו כוונתו שיעביר לו החפץ חוץ לד' אמותיו, אבל היכא שאין כוונתו אלא לתנו לה שיעל ידו, כמו מושיט לו מים לשתיית הנזכר בגמרא, וכל אחד אינו נותנו לה שיעל ידו בכוונה להוליכו הלאה ליה לן בה וסותר לכתחלה ואף לדבר הרשות. וממילא אין להקשות על הרמב"ם מהמוצא תפילין כשדעתו שכוונתו להעביר לעיר, ובאופן כזה אסור אף לדבר מצוה והתירו רק למצוה שיש בה משום בזיון כמוצא תפילין כשדעתו וגם כוונתו שאי אפשר בענין אחר, שאינו יכול ללבושן וגם אינו יכול להחשיך עליהן. ואפילו ללבושן חשיב איסור קל לגבי חברו לחבר או פחות פחות מד"א, וכאן כפי"כ לא דבר הרמב"ם באופן שכוונתו להעביר למרחוק אלא כפשוטי הדברים שדעתו ליתן לחברו שעמו, וכן אין כוונתו חברו אלא ליתנו לה שיעל ידו, דוק בלשוננו שפתח ואמר "מותר לאדם לעקוד חפץ ברה"ר ולתנו לחברו שעמו בתוך ד' אמות וכן חבירו לחברו אע"פ שהחפץ הולך כמה מילין מותר", והיה די בזה. ולמה הוסיף עה"פ "מפני שכל אחד לא מטלטל אלא בתוך ד' אמות שלו", דבזה משתעי. אלא הכי קאמר שמותר ע"י חבירו לחבירו מפני שכל אחד אין כוונתו לטלטלו אלא בתוך ד' אמות שלו ולא להעבירו חוץ לד' אמותיו. וגם הוסיף שאף אם בסוף הדבר יעבור החפץ כמה מילין ונעתק מיד ליד של מאה בני אדם אין בה משום אורשא מילתא דשבת וגם לא משום דילמא אחי לאייתניהו ד' אמות ומותר לכתחלה.

ובזה מדוקדק נמי מה שכתב הרמב"ם דוקא ע"י חברו לחברו מותר לכתחלה ולא הוכיר שמותר להוליכו פחות פחות מד' אמות לכתחלה, שלכאורה דין אחד לשניהם, והלא דבר הוא. וע"פ האמור נחא מאד, שאה"נ להעביר פחות פחות מד' אמות ברה"ר אסור, כנ"ל, מפני שכל כוונתו בזה הוא להעביר החפץ ממקומו למקום אחר שהוא חוץ לד' אמותיו, וראה בשו"ע שם סעיף ג' וסעיף ה' שפסק לחלק.

וכדברינו מבואר ברש"י שבת ר' ע"א, דאיתא התם עומד אדם על האיסקופא נוטל מבעה"כ ונותן לבעה"כ וכלכד שלא יטול מבעה"כ ויתן לעני, וכחב עלה רש"י "שמולול באיסורי שבת לכתחלה לגרום הוצאה מרה"ר לרה"ר וכו'". משמע שר"ל שרק כשכן כוונתו כשנוטלו, הא אם מתחלה נטלן לעצמו ואח"כ אמר לו חברו תנהו לי מותר.

והעירני ידידי הר"ר ישעיה הלוי סופר נר"ו שע"פ האמור יש להכריע כהמשנה ברורה במחלקתו עם הפרי מגדים. ראה ביאור הלכה סימן שמט סעיף ג' ד"ה וחבירו לחבירו, וזה לשונו, מלשון זה משמע דדוקא ע"י הרבה בני אדם שכל אחד מוליך פחות מד"א, וכפמ"ג סימן רסו (במשכצות ס"ק ד') משמע דס"ל שאפילו ע"י שני בני אדם נמי שרי, דהיינו שאחד מוליך תחלה פחות מד"א ונותנו לחברו שיוליך הוא פחות מד"א וחוזר ולוקח ממנו וכו' וחוזר חלילה... שאפשר דכיון שזה האדם מוליך כמה פעמים פחות מד"א הרי הוא בכלל גזירת חז"ל שאסרו להוליך פחות פחות מד"א ע"כ. ולפי מה שהעלינו שבכוונת המעביר חלוי האיסור וההיתר הרי פשוט שכאופן הנזכר נמי אסור שכל כוונתם להעביר החפץ והרי כפחות פחות מד' אמות שאסור. ולאפס מקום אסיים כאן ואעורר רק לעיין בית יוסף סימן שמט ד"ה לפיכך במש"כ בשם הרמב"ן דאף והלכתא כרבי יהודה לגבי ר"י בן גוריון מ"מ אין הלכה כמותו לגבי חכמים דרישא.